DIVUS THOMAS

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Serie

BEGRÜNDET VON

Dr. Ernst COMMER



HERAUSGEBER :

Dr. G. M. MANSER O. P. und Dr. G. M. HÄFELE O. P.

Professoren an der Universität Freiburg (Schweiz)

Neunter Jahrgang

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie : 45. Jahrg.)

1931



Redaktion und Administration : Albertinum, Freiburg
Druck : St. Paulusdruckerei, Freiburg i. d. Schweiz

erwägen [1], daß von den drei Haupttheorien über den Weltursprung: Dualismus, Pantheismus, Creatianismus, die letztere, richtig erfaßt, die beiden ersteren restlos aus dem Felde schlägt. Hat Gott, der absolut Unveränderliche, alles außer ihm *nicht aus irgend etwas* hervorgebracht [2] und so Allem Sein gegeben, dann ist der *Dualismus* mit zwei oder mehreren gleich ungewordenen Urprinzipien abgetan. Dann fällt auch der *Pantheismus*, der, trotz seiner fast unglaublichen Vielgestaltigkeit, doch immer Gott und Welt identifiziert. Es gibt keine gewaltigere Kluft als wie die in der Creatio zwischen dem ersten, vollkommenen, unwandelbaren, göttlichen Sein und dem durch Gott aus Nichts bewirkten geschöpflichen Sein, das, weil es alles empfing, Gott, dem Actus purus, als *wesentlich Potentielles* gegenübersteht.

Der wissenschaftliche *Werdegang* des Creatianismus war ein überaus mühevoller und verworrener. Ein mehr als 1000-jähriger Kampf mit dem Dualismus und Pantheismus! Die Geschichte dieses Werdeganges ist noch nicht geschrieben. Wir werden sie auch nicht schreiben. Über die Fortentwicklung der Schöpfungsidee in der *patristischen* Zeit hat H. Pinard S. J. wertvollste Grundlinien mit einem riesigen Quellenmaterial geboten. [3] Dunkel schwebt immer noch über die Stellung der *griechischen Philosophie* zur Frage und damit über die andere Frage: ist die Weltschöpfung aus Nichts, historisch betrachtet, *nur ein christliches* Problem? Kannten die Heiden die Frage gar nicht? Einen kurzen historischen Abriß hierüber möchten wir hier der Lehre des hl. Thomas vorausschicken.

Der Creatianismus in der griechischen Philosophie.

Für unsere Frage können hier nur drei Schulen in Betracht kommen: die alte *attische* Philosophie, die *jüdisch-alexandrinische* Spekulation und der *Neuplatonismus*.

a) Der Creatianismus und die attische Schule.

Hier kommen nur zwei große Namen in Frage: *Plato* (427–347) und *Aristoteles* (384–322). Wir können aber den Rahmen auch hier noch verengen. Merkwürdigerweise tritt bei der Kreationsfrage Plato, der sonst christlichen Ideen vielfach näher stand, vor dem

[1] Dict. apol. de la Foi cath. (1911): « Création », col. 723.
[2] Thomas, I. 45 1 ad 3.
[3] Vgl. Dictionnaire de Théol. catholique. 1908. « Création », B. III. 2058 ff.

Stagiriten stark in den Hintergrund. Thomas rechnet allerdings auch Plato zu den Anhängern der Creatio.[1] Aber er spielt nur den schüchternen Begleiter des Aristoteles. Um letzteren dreht sich der ganze säkulare Streit. Wo mag der Grund liegen? Einmal sicher in den tiefsinnigen metaphysischen Prinzipien des Meisters von Stagira, die der Creatio außerordentlich günstig zu sein schienen. Dann aber noch in einem anderen Momente. Beide, Plato und Aristoteles, lehren eine *ewige Materie,* die sie, als Subjekt der Erzeugung, richtig für *unerzeugt* halten; denn was für jede Erzeugung vorausgesetzt wird, kann doch nicht selbst erzeugt sein. Während aber Plato als Gegner der *ewigen Welt* diese zeitlich durch die Gottheit aus der Materie bilden läßt, tritt bei ihm Gott mehr als *bloßer Weltbildner* hervor als bei Aristoteles, der seine ewige Welt, trotzdem sie ewig ist, dennoch von Gott abhängig macht. So erklärt es sich vielleicht, warum Aristoteles bei unserem Problem viel mehr in den Vordergrund tritt als wie Plato. Jedenfalls dreht sich die ganze historische Streitfrage um **Aristoteles,** mit dem wir uns im folgenden allein beschäftigen.

Kein Großer hat je geglaubt, alle großen Fragen gelöst zu haben. Oft zauderten sie in ihrem edlen Forschen und Ringen nach Wahrheit vor dem letzten Schritte und überließen den Sieg ihrer eigenen Prinzipien anderen. Auch das Genie hat nicht immer den Geist der eigenen Zeit und die Kultur des eigenen Volkes überwunden. Vielleicht gehört Aristoteles, der Großen einer der Größten hinsichtlich der Creatio, zu den letzteren.

Zuerst ein Wort über die *kritische Beurteilung* des Aristoteles. Schon im Mittelalter gingen die Meinungen über die Stellung des Stagiriten zur Creatio auseinander. Nicht bloß die Augustiner sprachen ihm die Schöpfungsidee ab; auch die späteren Thomisten gingen in dieser historisch-kritischen Frage nicht einig. Mit fast auffallender Schärfe hat Johannes a S. Thoma O. P. (1589–1644) die Schöpfungsidee bei Aristoteles abgelehnt.[2] Auch die modernen Historiker und jene, die sich mit unserer Frage besonders beschäftigten, kommen in der Großzahl trotz anderweitiger Meinungsverschiedenheiten darin überein: *Aristo-*

[1] S. Th. I. 44. 1; Pot. q. 3. a. 5.

[2] « Quare generatio necessario supponere debet creationem nec poterunt res primo incipere per motum; in quo hallucinati sunt aliqui antiqui Philosophi, et *Aristoteles* ipse, qui existimantes non dari alium modum producendi res, quam per motum et generationem, inciderunt in illud inconveniens de aeternitate mundi. » Phil. Nat. II. P. q. 1. a. 5 (Ed. Vivès, 533).

teles besaß keine bewußte Erkenntnis der Schöpfung aus Nichts. Wir nennen unter anderen: Gredt O. S. B.[1], Gonzalez O. P., Matthias Schneid[2], Garrigou-Lagrange O. P.[3], Sertillanges O. P.[4], Jolivet[5], Hafner[6], Carl Werner[7], Maritain[8], J. Chevalier[9], Ch. Lévêque[10], L. Rougier[11], J. E. Erdmann[12], H. Ritter[13], Ed. Zeller[14], A. Stöckl, Überweg[15], de Wulf. Die meisten von den Genannten und die besten Kenner des Problems betonen indessen, daß die Creatio nicht bloß nicht im Widerspruch mit den metaphysischen Prinzipien des Stagiriten gewesen wäre, sondern ein logischer Abschluß derselben hätte sein können. Aber *tatsächlich* hätte er diese letzte Conclusion nicht selbst gezogen.

Sicherlich hat sie Thomas von Aquin gezogen; ja er ging sogar einen Schritt weiter und teilte sie Aristoteles selbst zu. Nach ihm ist die Schöpfungslehre ein *bewußtes* Lehrstück des Aristoteles selbst.[16] Daran ist wohl kaum zu rütteln. Noch daran, daß er in den verschiedenen Werken stetig denselben Standpunkt eingenommen hat.[17] Und er erhielt auch in der modernen Zeit noch mächtige Verbündete, nicht bloß in von Hertling und dem gründlichen Aristoteleskenner Chr. A. Brandis[18], sondern in dem scharfsinnigen Franz Brentano[19],

[1] Elem. phil. n. 834.
[2] Naturphilosophie (1890), S. 345 ff.
[3] Dict. apol. de la Foi cath. « Dieu » (1037).
[4] S. Thomas d'Aquin. I. 281.
[5] Aristote et la notion de création. Rev. des sciences phil. et théol. (19me année), 1930, p. 5-50 u. 209-235. — Zwei hochinteressante Artikel.
[6] Grundriß d. Gesch. d. Phil. S. 164.
[7] Aristote et l'Idéalisme platonicien. Paris 1910, zit. bei Jolivet, p. 6.
[8] La philosophie Bergsonienne. (2me Ed.) Paris 1930, p. 426.
[9] La Notion du Nécessaire, Appendice III, La Chronologie d'Aristote, zit. bei Jolivet, p. 26.
[10] Le premier moteur et la nature dans le système d'Aristote. Paris 1852, p. 130.
[11] La Scolastique et le Thomisme. Paris 1925, zit. bei Jolivet, p. 6.
[12] Grundriß d. Phil. B. I. 128 (Ed. 3).
[13] Gesch. d. Phil. B. III, 183 ss.; 290[3].
[14] Phil. d. Griechen, Th. II. 2 Abt. (4. Aufl.) S. 594 ff.
[15] Vgl. *Überweg-Praechter*, Gesch. d. Altertums, Berlin 1926, S. 383 u. 387.
[16] Pot. 3. 5; S. Th. I. 2. 3; I. C. G. 13; in II. Met. lect. 2; in I. de Coelo, lect. 21.
[17] *Maritain* scheint zu zweifeln, ob er in der Summa theol. I. 44 noch denselben Standpunkt verfocht wie in de Potentia. (Vgl. La phil. Bergs. l. c.) Indes in I. 44. 1 werden Plato und Aristoteles zu gunsten der Creatio zitiert wie anderwärts.
[18] Handb. der Gesch. d. Griech. Röm. Phil. Aristoteles, S. 1178 (Berlin 1853). Dazu Zeller, das. S. 594.
[19] Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, S. 197 ff.

dem E. Rolfes [1] zustimmt und dem auch der berühmte Trendelenburg zugestimmt haben soll. Die wissenschaftliche Fehde über unsere Frage zwischen Brentano und Zeller gehört zu den interessantesten unter den modernen Kontroversen. [2] Thomas braucht sich also nicht verschämt in den Winkel zurückzuziehen, falls er in dieser historisch-kritischen Frage dem großen Stagiriten um einen Schritt vorgelaufen ist.

Die gewaltige, mit seltener Geistesschärfe geführte Kontroverse hat wohl manchen dunklen Punkt geklärt, aber keine lückenlose, endgiltige Lösung des Problems gebracht. Der Hauptgrund mag bei Aristoteles selbst liegen, weil er über vieles schwieg, über was wir den genialen Denker gern reden gehört hätten. Aber vielleicht hat gerade dieses Schweigen seinen vielsagenden Grund. Unsererseits möchten wir hier nur in aller Bescheidenheit, in drei Sätzen, das, was uns wahrscheinlich erscheint, zum Ausdrucke bringen.

I. Aristoteles hat die Creatio weder bejaht noch verneint, weil er sie nicht kannte.

In all den vielen Jahren, in denen wir uns mit Geschichte der Philosophie beschäftigen, haben wir uns nie überzeugen können, und das trotz gewisser Vorwürfe von Seite wackerer Kämpen des Thomismus, daß Aristoteles *bewußt* irgendwie Stellung zur Schöpfungslehre bezogen hätte. Aristoteles kannte die Creatio überhaupt nicht und folgerichtig hat er sie bewußt weder bejaht noch verneint. Vor nicht gar langer Zeit hat M. Mansion diese gleiche Idee ausgesprochen [3], und er hat meines Erachtens den Nagel auf den Kopf getroffen. Die gleiche Idee vertreten

[1] Vgl. die Kontroverse von *Rolfes* gegen *A. Stöckl*, « Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas » im « Katholik », Juni u. August 1884, und *Rolfes*, « Ein Beitrag zur Würdigung der aristotelischen Gotteslehre », Nov. 1884, und die Antwort Stöckls, Dezember 1884. Ferner *Rolfes*, « Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen », Berlin 1892 ; ferner *E. Rolfes*, « Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. » Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1895, S. 375.

[2] Dazu speziell *Brentano*, « Über den Creatianismus des Aristoteles. » Akad. der Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl. C. I. Bd. I. Heft. 1882 ; derselbe : Offener Brief an Hrn. Prof. Dr. Ed. Zeller, Leipzig 1883 ; derselbe : « Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes », Leipzig 1911. Gegen Brentano *Ed. Zeller*, « Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. » Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1882. B. 49, publiziert auch : in Leuze E. Zellers « Kleine Schriften ». B. I, S. 263-290.

[3] Vgl. Bulletin thomiste, janvier-février 1927, p. 14 ss.

Jolivet [1] und Maritain. [2] Ist es vielleicht nicht auch vielsagend, daß seit der großen, von Brentano so glänzend geführten Kontroverse die historische Kritik, selbst im Lager des strengeren Thomismus, von der These : Aristoteles war ein bewußter Vertreter der Creatio, mehr und mehr abrückte ? Zur Begründung unseres ersten Satzes möchten wir skizzenhaft dem Leser folgende Erwägungen unterbreiten :

1. Die erste berührt die *Schwierigkeit des Problems selbst.* Die dunkle Auffassung, daß die Gottheit anders tätig wäre als Menschen oder überhaupt Geschöpfe, haben alle heidnischen Völker sicherlich gehabt. Das ist kein Zweifel. Aber von da zu einer Schöpfung aus Nichts ist der Weg lang. Das Schöpfungsproblem ist ein *ungeheuer schwieriges* Problem. Es handelt sich da nicht um den Ursprung *dieses* oder *jenes* Seins, sondern, wie Thomas unermüdlich betont, um die Entstehung eines Totalseins oder des *Seins als solchen.* [3] Bedenkt man dabei weiter, wie schwierig die Exegese des alten Testamentes über diesen Punkt ist, welche Kämpfe der Begriff «creatio» noch in der patristischen, sogar scholastischen Zeit, entfachte, mit welcher Entschiedenheit ihn, trotz des Korans, die größten arabischen Philosophen bekämpften ; erwägt man weiter, daß die ganze griechische Kultur und Wissenschaft keinen anderen Dingursprung kannte als die γένεσις — die Erzeugung — die immer «aus Etwas» sich vollzieht ; erwägt man alles das, dann erfaßt man die Schwierigkeit des Schöpfungsproblems für Aristoteles. Sie bedeutete für ihn fast wie etwas *unglaublich Neues.* Für so etwas müßten klare Texte da sein, welche diese neue Entstehungsweise der bloßen γένεσις gegenüberstellen würden. Ist das der Fall ? Nicht eine einzige klare Stelle kann hiefür angeführt werden. Aristoteles schweigt über diese neue Entstehungsweise.

2. Eine Äußerung von ihm würde man schon da erwarten, wo er das berühmte *eleatische Prinzip :* «aus Nichts wird Nichts» mit seiner Unterscheidung von Akt und Potenz zurückweist. [4] Aber er schweigt darüber : daß es außer der Erzeugung als Übergang von einem Nichtsein zum Sein noch einen anderen Ursprung aus dem Nichtsein gebe. Fast zahllos sind die Stellen, wo der Stagirite das obige Axiom berührt. Aber nirgends eine Anspielung auf die Creatio ex nihilo.

[1] Aristote et la notion de Création, Rev. des sciences phil. et théol. ib. p. 233.

[2] La phil. Bergsonienne, p. 426. « C'est qu'en réalité la pensée grecque n'est pas parvenue au concept explicite de la création. »

[3] I. 44. 2.

[4] I. Phys. 8 (Did. II. 259. 10).

3. Dringendst hätte er sich äußern müssen im Sinne einer creatio ex nihilo über den Ursprung der *Materia prima*. Sie ist ein rein realpotenzielles Sein. [1] Sie ist, weil Voraussetzung oder Subjekt jeder Erzeugung, selbst unerzeugt, « ἀγένητον. » [2] Als ens potentiale müßte sie nach den aristotelischen metaphysischen Prinzipien dennoch hervorgebracht sein, und da sie nicht durch γένεσις entstanden sein kann, müßte sie geschaffen sein. Hat Aristoteles so geschlossen ? Keine Rede. Sie existiert aus *Naturnotwendigkeit*, « ἐξ ἀνάγκης [3], » ähnlich wie er von Gott auch sagt : er ist aus Notwendigkeit Sein : « ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν. » [4] Also gerade da — bezüglich der Materia prima —, wo er gemäß seinen Prinzipien als Kreatianist hätte auftreten müssen, versagt er vollständig und zeigt sich uns mit seiner ἀνάγκη als echter Grieche und Dualist. Übrigens würde es uns interessieren, zu wissen, ob überhaupt die griechisch-philosophische Terminologie für « Entstandenes » einen anderen Ausdruck als γιγνόμενον oder ein gleichsinniges Wort besitze. Wenn nicht, worüber die Philologen zu sprechen haben, wäre das eine neue Bestätigung, daß sie nur die Erzeugung — γένεσις — kannten und nie an Creatio ex nihilo dachten. Wir glauben, daß das letztere der Fall war.

4. Zugunsten einer bewußten Stellung des Aristoteles für die Creatio hat man vorzüglich seine dunklen Äußerungen über das *Herkommen der Menschenseele* herangezogen. Haben wir hier irgend eine ausdrückliche Äußerung, eine bewußte Anspielung auf die Creatio ?

Stellen wir uns in der Interpretation des berühmten c. 5, Buch III, de Anima und der damit verbundenen anderen Stellen des Stagiriten über die *Natur* der Menschenseele auf den Standpunkt von Franz Brentano. Seine Fassung ist nicht bloß die des Aquinaten, sondern wie N. Kaufmann sagt [5], auch die der hervorragenden deutschen modernen Aristoteliker, wie Trendelenburg und von Hertling. Diese Interpretation über die Natur der Seele ist der Creatio am günstigsten und scheint auch uns die beste, wenn sie auch nicht jedes Dunkel hebt und alle Zweifel restlos löst. Darnach ergibt sich über das Wesen der Seele folgendes Gesamtbild : Ein höherer Teil der Seele, der νοῦς oder Geist

[1] X. Met. 2. (II. 586. 20) ; XII. Met. 3. (II. 614. 41) ; VIII. Met. 8. (II. 570. 36.)
[2] II. Phys. 9. (II. 260. 20.)
[3] VI. Met. 7. (II. 545. 8 ; II. Met. 4. (II. 494. 45.)
[4] XI. Met. 7. (Did. II. 605. 31.)
[5] Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles. Paderborn 1893. S. 103 Anm.

ist *immateriell* — χωριστός — ; er ist etwas *Göttliches* — θεῖον —, etwas *Unsterbliches* und *Ewiges* — ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. [1] Dieser νοῦς ist nicht, wie später Alexander Aphrodisias und Averroës behaupteten, ein « Allgemeingeist », ein von den Individuen getrenntes Prinzip — Intellectus separatus —, sondern ein *individuell-persönlicher;* auch Ed. Zeller stimmt dem zu. [2] Dieser νοῦς ist entitativ die Seele selbst, insofern sie Substanzialform des Leibes ist, denn Teile der Seele unterscheidet Aristoteles nur im Sinne verschiedener Tätigkeitsgebiete. [3] Aus all dem ergibt sich : die Menschenseele als solche ist : *geistig, göttlich, unsterblich, ewig, persönlich.*

Was sagt nun Aristoteles von dem *Ursprunge* dieser Seele ? Er sagt : sie kann nicht durch *Erzeugung* entstanden sein, da sie nicht von einer körperlichen Tätigkeit abhängig ist, sie muß also von *außen* « θύραθεν » kommen : « Es bleibt demnach übrig, daß der νοῦς allein von außen eintrete und allein göttlich sei, denn an seiner Tätigkeit hat keine materielle Wirksamkeit teil. » [4] Sagt er etwas von Creatio ? Nichts. Und doch hätte er hier der Erzeugung die Creatio gegenüberstellen müssen, wenn er sie gekannt hätte. Aber nichts von dem. Hier ging Brentano wohl doch über Aristoteles hinaus, wie Maritain mit Recht bemerkte. [5] Brentano hat sich vor allem auf das « göttlich » — θεῖον — gestützt, um die Seele als von « Gottgeschaffene » zu erweisen. Aber Ed. Zeller konnte mit Berufung auf Bonitz mit Recht entgegnen, daß das vielgebrauchte « θεῖος » im aristotelischen Sprachgebrauche nie diesen Sinn : « von Gott geschaffen » oder hervorgebracht habe. [6] Aber was wollte Aristoteles mit dem « θύραθεν » sagen ? Das wissen wir nicht. Gewiß sind nach ihm auch die Geister von Gott, der ersten Ursache, bewegt. Aber war er sich über den *Seinsursprung* der Geister

[1] De anima III. c. 4 u. 5 (III. 467-8) ; XI. Met. c. 3 (II. 601. 40 ss.) ; de Generat. animal. II. c. 3. (III. 151. 43 ss.).

[2] Vgl. Kleine Schriften v. Ed. Zeller (Leuze), S. 264. Zeller verteidigt nicht die Präexistenz des Intellectus separatus, sondern die Präexistenz der Seele im Sinne der platonischen Individualseele. Das. 266 ff.

[3] Für die Einheit der Seele spricht II. de Gen. animal., c. 6, wo dem νοῦς auch die Regelung des vegetativen Lebens zugesprochen wird ; ferner vor allem die Nikomachische Ethik I. c. 1-7 ; endlich die klassische Definition der Menschenseele : « ἡ ψυχὴ δε τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως. » De Anima II. c. 2. (III. 446. 52.)

[4] « λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον ; οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. » De gen. animal. II. 3. (III. 351. 51.)

[5] La phil. Bergsonienne, p. 435 [1].

[6] Vgl. Kleine Schriften, S. 268.

klar? Hat er sich darüber überhaupt irgendwo ausgesprochen? Hat er hier seine Lehre von Akt und Potenz, ohne die er doch unmöglich zu einer Creatio geistiger Wesen gelangen konnte, zuende gedacht? Hat er nicht sogar den Satz aufgestellt: in allem, was ewig ist — und die Seele nennt er ja auch ein ἀΐδιον — unterscheiden sich Akt und Potenz nicht [1], gibt es keine Veränderung? [2] Hat ihm Thomas nicht sogar widersprochen? [3] Ist da nicht bei Aristoteles vieles dunkel und ungelöst? Wäre es nicht klarer, wenn er an die Creatio auch nur gedacht hätte? Liegt nicht vielleicht in diesem Mangel der Durchführung der Akt-Potenzlehre der tiefere Grund des Dunkels, der Grund, warum er über die bloße γένεσις nie hinaus kam? Gewiß, Aristoteles hat das Sein als Sein erfaßt. Dafür bürgt seine Definition der Metaphysik als Wissenschaft des Seins als Sein. [4] Aber hat er auch *Gott als Wirkursache des Seins als Sein* — hierin besteht doch die Idee der Creatio ex nihilo — erkannt? Wie kommt es, daß er da, wo er Gott als erhabenstes Sein und Wahres zur Quelle alles Seins und Wahren stempelt — Thomas verweist oft auf diese Stelle — in seinen Ausführungen, über Gott, den Beweger und die Ursache der substantiellen Erzeugung — γένεσις — nicht hinauskommt? [5] Dasselbe an der Stelle, wo er die *Wirkursächlichkeit Gottes* am schärfsten betont. Das Sein und Leben — τὸ εἶναι καὶ ζῆν — hängt von Gott ab und doch ist dabei nichts weiteres gemeint als die substantielle Erzeugung. [6] Merkwürdigerweise spricht er auch von einem *Übergang aus dem Nichtsein schlechterdings zum Sein*: « ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἁπλῶς εἰσ οὐσίαν, meint aber damit ausdrücklich wieder nur die *Substanzerzeugung*, die γένεσις. [7] Das ist vielleicht der schlagendste Beweis, wie stark er, wie alle Heiden und Griechen, im Banne der bloßen Erzeugung stand, ohne eine Ahnung zu haben von der Creatio ex nihilo, die eigentlich allein ein Ursprung aus dem « Nichtsein schlechterdings » ist. — Das hindert uns dennoch nicht, einen zweiten Satz aufzustellen.

[1] « ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις. » III. Phys. 4. (278. 11.)

[2] I. de Coelo 9. (III. 382. 43.)

[3] In de I. Coelo, lect. 21.

[4] III. Met. 1. (II. 500.)

[5] II. Met. 1 u. 2 (II. 486. 31 ss.); Thomas in II. Met. lect. 2; in I. de Coelo, lect. 21; Pot. III. 5; S. Th. I. 2. 3; 44. 1; I. C. G. 13.

[6] II. de Coelo 9. (II. 382. 46 ss.)

[7] « ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἁπλῶς εἰσ οὐσίαν γένεσις ἁπλῶς. » V. Phys. 1. (II. 309. 6.) Faktisch will Aristoteles mit dieser Definition nur die substantielle Erzeugung der akzidentellen gegenüberstellen. Es handelt sich also bei ihm immer nur um das « Werden ».

II. Die Creatio steht mit den aristotelischen metaphysischen Prinzipien nicht im Widerspruche.

Mit fast erstaunlicher Energie haben moderne Aristoteleserklärer versucht, zwischen aristotelischer Metaphysik und Creatio eine unüberbrückbare Kluft aufzuwerfen. Es ist ihnen aber das scheinbar nur gelungen, indem sie teils mit der Weltschöpfung *Fragen verquickten*, die mit ihr nichts zu tun haben, teils den *Schöpfungsbegriff* völlig mißverstanden und endlich den aristotelischen Begriff von der *göttlichen Natur* und *Tätigkeit* vergewaltigt haben. Hier nur einige skizzenhafte Bemerkungen.

a) Immer und immer wieder hat man die **ewige Welt** des Stagiriten gegen die Creatio ins Feld geführt, um zu zeigen, welche unversöhnliche Kluft zwischen Aristoteles und der Schöpfung aus Nichts liege. In Wahrheit hat man damit die *Stellung*, welche die Creatio in der Gotteslehre einnimmt, total gefälscht. Die beiden Probleme haben, wie Garrigou-Lagrange richtig gesagt hat, an sich miteinander gar nichts zu tun. [1] Die Existenz Gottes und damit die eines Schöpfers wird aus der Potentialität der Welt notwendig erschlossen, gleichviel, ob jemand für eine ewige oder zeitliche Welt eintrete. Eine erste Ursache wird auch für eine ewige Welt vorausgesetzt. Dieser Auffassung war Aristoteles selbst. Er setzt für seine ewige Welt überall als apodiktisch bewiesene These die Existenz Gottes, des unbewegten Erstbewegers voraus. Darüber wird nicht einmal disputiert. Dagegen rechnet er die Ewigkeit der Welt, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, zu den diskutierbaren Fragen, zu den sog. Problemata. [2] Gegen gewisse alte Physiker, wie Anaxagoras und Empedocles, die einen Weltanfang auf dem Wege der bloßen Erzeugung zu erweisen suchten, hat er mit Recht die Ewigkeit der Welt verfochten, denn jede Erzeugung setzt als solche wieder eine andere und diese wieder eine andere voraus. [3]

[1] Dict. ap. de la Foi cath. « Dieu » (1037).

[2] I. Top. 9. (I. 178. 48 u. 179. 8.) Thomas verweist auf diese Stelle des Aristoteles in I. 46. 1. Beide sprechen daselbst von der Ewigkeit der Welt, wie von einer Frage, für welche « pro » und « contra » nicht stichhaltige Gründe vorhanden sind. Vgl. Jolivet, l. cit. S. 17 [2].

[3] VIII. Phys. 1. (II. 342) ; I. de Coelo 7. (II. 356-57.) II. Coelo 1. (II. 389.) Hier überall hat Aristoteles die Ewigkeit der Welt ohne Zweifel als sichere Lehre verteidigt. Dieser Ansicht ist im Kommentar in die Physik auch Thomas. Er betrachtet es als « frivulum », wie wenn er die Ewigkeit der Welt nur als « Problem » betrachtet hätte. Nach ihm war die aeternitas mundi für den Stagiriten ein sicheres Lehrstück. In VIII. Phys. lect. 2 (Ed. Vivès, v. 22. 629).

Das ist absolut richtig. Ob der Stagirite, wenigstens später, die Weltewigkeit nicht auch absolut verteidigt habe, dürfte zu bejahen sein. Jedenfalls hat er immer die prima causa, auf die sich eben die Creatio bezieht, vorausgesetzt und damit selbst die beiden Fragen getrennt. Bei Thomas von Aquin dasselbe. Er setzt Gott als erste Ursache und Schöpfer voraus [1], ehe er überhaupt zur Dauer der Welt, d. h. ob sie zeitlich oder ewig sei [2], Stellung bezieht. Er billigt den Aristoteles in seiner Argumentation gegen die alten Physiker. [3] Daß die Welt tatsächlich zeitlich ist, also angefangen hat, das wissen wir nur aus dem *Glauben*. [4] Hierin hält er Aristoteles nicht für vereinbar mit dem Glauben, ganz wie Alexander v. Hales im Kampfe gegen den Kanzler Philipp von Paris. [5] Die bloße Vernunft kann *weder die Möglichkeit noch Unmöglichkeit* einer ewigen Welt apodiktisch beweisen. [6] Thomas ist also nicht, wie immer und immer wieder behauptet wird, ein Anhänger der Möglichkeit einer ewigen Welt!

b) Ferner haben die Modernen die Schöpfungsidee völlig irrtümlich aufgefaßt. M. J. Chevalier mit anderen hält die Creatio mit dem aristotelischen Gottesbegriff für absolut unvereinbar kraft des sog. **Kontaktprinzips.** [7] Jedes Bewegende ist, etwas bewegend, von dem Bewegten selbst bewegt. Schaffend würde also Gott von dem Geschaffenen oder Bewegten selbst bewegt. Nun aber ist der aristotelische Gott absolut unbeweglich — immobilis. Also wäre eine Creatio mit ihm absolut unvereinbar. — In Wahrheit hätte der alte Meister einem solchen Einwande selber des entschiedensten widersprochen. Der Einwand müßte, wenn er wahr wäre, den aristotelischen Gottesbegriff selbst stürzen und in ihn einen Widerspruch tragen. Nichts ist bei Aristoteles doch so sicher wie die These: der unbewegliche Gott bewegt die Welt! Würde *jeder* Bewegende zugleich bewegt, so wäre der aristotelische Gott zugleich bewegt und doch unbeweglich. Aber der Meister von Stagira hat bereits selbst durch eine Unterscheidung das Lösungsprinzip gegeben. Das Bewegende ist nur dann zugleich bewegt, wenn es *in Potenz* ist [8], also wenn es in die Naturordnung selbst gehört. Da nun Gott auch nach Aristoteles Actus purus ist, ist der Einwand

[1] I. 2. 3; I. q. 44 u. 45.
[2] I. q. 46. [3] I. 46. 1 ad 5. [4] I. 46. 2.
[5] In VIII. Phys. lect. 2 (629).
[6] I. 46. a. 1 u. 2.
[7] Vgl. *Jolivet*, l. c. p. 19 ff.
[8] « Κινεῖται δὲ καὶ τὸ κινοῦν, ὥσπερ εἴρηται, πᾶν τὸ δυνάμει ὂν κινετόν. » III. Phys. 2. (II. 275. 17.)

nach Aristoteles selbst gegenstandslos. In Wirklichkeit aber beruht er auch auf einer vollständigen Mißkennung der Creatio selbst, die, weil aus Nichts, überhaupt nicht ein Bewegen des *Bewegten* ist, da eben keine Materia praejacens vorhanden ist. [1] Anderseits haben schon die Alten unterschieden zwischen Contactus *physicus*, der nur das Quantitative und daher die Körper angeht, und Contactus *virtutis*, der vom Geistigen auf das Körperliche übergehen kann. [2] Mit einem Worte : der ganze vorige Einwand drückt die Schöpfungstätigkeit und die göttliche Tätigkeit überhaupt zu einer bloßen *Naturtätigkeit*, sogar zu einer *physischen* herab !

c) Unvergleichlich tiefer greifend sind die Schwierigkeiten, die man gegen die Creatio aus der aristotelischen Lehre über **Gottes Tätigkeit,** seine **Natur** und sein **Verhältnis zur Welt** vorgebracht hat. Hier scheint faktisch eine fast unversöhnliche Kluft zu bestehen zwischen Aristoteles und einer Creatio.

Eines scheint uns unleugbar festzustehen : die Schöpfung aus Nichts ist entweder ein *freier* Willensakt Gottes oder sie ist überhaupt nicht. Sie bedingt auch die *Kontingenz* der Weltdinge und kann nur das Resultat einer *Wirkursächlichkeit* Gottes sein, dessen *Erkenntnis*, *Wollen* und *Sorgetragen* nichts entgehen darf.

Nun stelle man all dem den aristotelischen *Gottes*- und *Tätigkeitsbegriff* gegenüber. Schon E. Zeller hat den aristotelischen Gott in ein rein *beschauliches Denken* versetzt. [3] M. J. Chevalier hat ihm den *Willen* einfach abgesprochen. [4] Durchaus logisch sprechen ihm dann beide eine *praktische Tätigkeit* nach außen, sowohl im Sinne des immanenten praktischen Denkens und Strebens — ποίησις — als des äußeren Machens selbst — πρᾶξις — ab. [5] Gott bewegt die Welt überhaupt nicht als *Wirkursache*, sondern nur als *Finalursache*. [6] Für eine *Vorsehung* bei dem Stagiriten fehlt sowohl das göttliche Erkennen als das fürsorgende Wollen. Am meisten gefährdet ist bei ihm die *Kontingenz* der Weltdinge. Sein Gott ist notwendig, seine *ewige Welt* ist notwendig, seine Materia prima ist notwendig. In dem starren « Necessarium » erblickt daher M. Rougier den unversöhnlichsten Gegner einer Creatio. [7]

[1] I. 44. 4 ad 1.
[2] I. 75. 1 ad 3.
[3] Phil. d. Gr. Th. II. Abt. 2. S. 594 ff.
[4] La Notion du Nécessaire, p. 186-7, zit. bei *Jolivet*, p. 26.
[5] *Zeller*, ib. 369 ; *Chevalier*, das.
[6] *Chevalier* das. Auch *Zeller* ist dieser Ansicht.
[7] La Scolastique et le Thomisme, Paris 1925. Vgl. *Jolivet*, 39-50.

Es liegen viele Übertreibungen in diesen Darstellungen des Aristoteles. Aber alles ist nicht unwahr. Indes wird doch kein vernünftiger Philosoph die *Seinsnotwendigkeit Gottes* bestreiten. Soll etwa Gott *kontingent* sein, damit man wieder einen anderen zu suchen hätte ? Auch hindert seine absolute Seinsidentität und Seinsfülle ihn doch nicht, daß er, immer derselbe, sich notwendig wollend, anderes außer sich, ohne Selbstveränderung, *ewig frei will*, mit anderen Worten, daß er einen *Willen* und einen *freien* Willen besitzt, der effektive je nach verschiedenen Zeiten Verschiedenes schafft, was er von Ewigkeit her frei wollte. [1] Daß Aristoteles den göttlichen Willen und konsequent das göttliche praktische Handeln vernachlässigte, ist unbestritten. Daß er den göttlichen Willen schlechterdings geleugnet, ist nicht so leicht beweisbar, wie wir noch sehen werden. Vorerst sei bemerkt, daß die These : der aristotelische Gott ist *nicht Wirkursache* des Weltgeschehens, unhaltbar ist. Er ist im Werden der Dinge, neben der Materia, aus der sie werden, die unbewegliche, erste, *bewegende Ursache* aller bewegenden Ursachen [2], das erste *machende* Prinzip, « πρῶτον ποιοῦν », der Bewegung, das nichts leidet, aber aktiv ist, während er als Finalursache nicht aktiv ist. [3] An dieser Stelle kommen jene nicht vorbei, die den aristotelischen Gott nur als *Zweckursache* fassen. Damit fällt, wenigstens im Prinzip, eine weitere These von Zeller und Chevalier : beim aristotelischen Gotte gibt es gar *keine praktische Welttätigkeit*, weder ποίησις noch πρᾶξις. Aristoteles nennt die Wirkursächlichkeit Gottes an der erwähnten Stelle präzis ein ποιητικόν. Übertrieben ist es auch, dem aristotelischen Gotte jede *Vorsehung* abzusprechen, da Aristoteles selber Gott bald mit einem Heerführer, der das Heer ordnet und leitet, vergleicht [4], bald mit einem für alle vorsorgenden Staatsoberhaupte oder auch mit einem Familienoberhaupte. [5] Gott selber ist es, der für die Erzeugung der Pflanzen, Tiere und Menschen, die am weitesten von ihm entfernt sind, aufs beste vorsorgt. [6] Daher hat sogar Alexander Aphrodisias es nicht gewagt, dem Stagiriten die Vorsehung in bezug auf

[1] I. 19. 1 ; 7 ; 10.

[2] I. De Generatione et Corrupt. 3. (II. 437. 51-438. 8.)

[3] « ἐκεῖ τε γὰρ τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον, καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀπαθές. Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ; τὸ δ' οὗ ἕνεκα οὐ ποιήτικον. » I. Gen. et Corrupt. 7. (II. 447. 27.) Dazu Thomas in I. de Generat. et Corrupt. lect. 7. (Ed. Vivès, 23. 288 ss.) u. lect. 20. (23. 322 ss.).

[4] XI. Met. 10. (II. 609. 35 ss.).

[5] Ib. (611. 12).

[6] II. Generat. et Corrupt. 10. (II. 465. 35.)

die Erhaltung der Arten und Gattungen abzusprechen. [1] Da die Providentia für etwas sowohl Kenntnis als Wollen involviert, wird man dem aristotelischen Gotte nicht jedes *Weltwissen* absprechen dürfen, so wenig als dem Strategen für die Heerführung oder dem Staats- und Familienhaupte für die Leitung ihrer Untergebenen. Anstoß, aber unbegründeten, hat es erregt, weil Aristoteles sagte : Gott erkenne die Weltdinge nicht wie wir durch *äußeres Erfahren* in den Dingen, sondern in sich selbst als Ursache. [2] Das ist aber selbstverständlich, und ganz in diesem Sinne wird später Averroës, sicher kein bestochener Zeuge in unserer Frage, die aristotelische Welterkenntnis verteidigen und dafür ein eigenes Opusculum schreiben. [3] Wenn nun nach Aristoteles Gott Wirkursache der Welt ist und die Welt kennt und sie leitet, Fürsorge für sie trägt, dann, so scheint es mir, muß dieser Gott sicher auch einen *Willen* besitzen, zumal er auch liebt, denn ihm ist der Weiseste der liebste « θεοφιλέστατος ». [4] Daß der gleiche Aristoteles im Prinzip auch die *Kontingenz* der Weltdinge durchaus anerkannte, wird doch niemand bestreiten, da er bekanntlich aus jener Kontingenz anhand des Prinzips : was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt, das Dasein Gottes bewies. [5]

Nun das *Resultat* aus dem Gesagten : im Prinzip faßt Aristoteles Gott als das absolut vollkommene Sein, das nur seiner selbst bedarf, als unendlich *geistiges* Sein ; im Prinzip anerkennt er Gott als *erste Wirkursache der Welt*, teilt ihm *Weltkenntnis* und *vorsorgenden Willen* zu, der den Weltdingen gegenüber *frei* sein müßte, weil er ihrer nicht bedarf ; im Prinzip proklamiert er auch hoch und feierlich die *Kontingenz* der Weltdinge. *Auf diesen Prinzipien ruht nun gerade der Begriff, die Möglichkeit der Creatio ex nihilo.* Also steht die *Creatio mit den aristotelisch-metaphysischen Prinzipien durchaus in keinem Gegensatze.* — Ob und wie er seine Prinzipien konsequent *durchgeführt*, gehört nicht

[1] Vgl. *Zeller*, Die Phil. der Griechen, 3. T. 1. Abt. (5. Aufl. 1923), S. 826 u. 829.

[2] Vgl. XI. Met. c. 7, das Verwirrung verursacht hat.

[3] Vgl. « Philosophie und Theologie von Averroës », übersetzt aus dem Arabischen von *M. J. Müller*, München 1875, S. 11. In dieser Sammlung befindet sich die kleine Abhandlung des Averroës : « Spekulative Dogmatik », wo Averroës scharf gegen jene sich wendet, welche den Aristotelikern das göttliche Wissen der Einzeldinge abstritten. S. 26. Das Opusculum wurde schon im XIII. Jahrhundert von Raymundus Martini O. P. aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt und in seinen « Pugio fidei contra Mauros et Judaeos » (Lipsiae 1687, p. I. C. XXV) aufgenommen.

[4] X. Eth. Nic. 8. (II. 127. 16.)

[5] VII. Phys. 1. (II. 333. 9.)

zu den Prinzipien selbst. Darüber im folgenden. Aber wir stellen hier gleich noch einen dritten Satz auf.

III. Die Creatio lag als logische Folgerung in den metaphysischen Prinzipien selbst.

Wir sagen damit selbstverständlich nicht, daß der Meister die Folgerung selber gezogen. Und gerade das wurde für sein System fatal.

Nicht alles, was die modernen Kritiker über Aristoteles Nachteiliges gesagt, ist Übertreibung. Sein einseitig *intellektualistischer Gottesbegriff* deutet darauf hin. Seine *göttliche Wirksamkeit* mit Gott als bloßem Beweger erreichte das Sein als Sein nicht. Wäre seine Auffassung über das göttliche *Weltwissen* und *Wollen* und die *Vorsehung* nicht lückenhaft, dann hätten wir heutzutage nicht die enorme Schwierigkeit, diese Lehrpunkte zu konstatieren. Die Leugnung von Akt und Potenz in allem Ewigen, das von Gott abhängt, war ein schwerer Schlag gegen die *Kontingenz* der Weltdinge. Damit erhielt seine *Weltewigkeit*, die an sich mit unserem Problem nichts zu tun hat, einen ganz anderen Charakter. Sie wurde zu etwas Innerlichnotwendigem, was auch Thomas ablehnt.[1] Aristoteles hat das « Aeternum » mit dem « Necessarium » identifiziert.[2] Über der Ausführung des an sich großartigen Systems schwebt bleierne, dunkle, drückende, alles umspannende starre Notwendigkeit, die altgriechische ἀνάγκη, deren tiefstes Prinzip bei Plato und Aristoteles die ewig-notwendige Materia prima war. Es fehlte eben die Creatio!

Und doch lag sie logisch in seinen metaphysischen Prinzipien! Sein metaphysisches Grundprinzip: πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστι[3], « allem Potentiellen geht das Aktuelle voraus », hätte ihn logisch zur Creatio führen müssen. Und das in erster Linie bezüglich der *Materia prima*. Als real-potentielles Sein mußte sie, wir sagten es oben schon, hervorgebracht sein. *Erzeugt* kann sie nicht sein, weil sie die Voraussetzung jeder γένεσις ist. Eine göttliche *Emanatio* kann sie nicht sein, weil Gott nach Aristoteles absolut geistig-unveränderlich ist. Was bleibt also? Nichts anderes als eine Creatio ex nihilo. Wie logisch wäre sie gewesen! Statt dessen erklärte sie Aristoteles ewig-notwendig,

[1] In XII. Met. lect. 5.
[2] I. Coel. 12. (II. 387. 19.)
[3] VIII. Met. 8. (II. 569. 38.)

« ἐξ ἀνάγκης ». Wie bedeutungsvoll wäre für das ganze System die creatio der Materiae gewesen! Die reale Materia prima als solche ist noch nichts Partikuläres, weil alles materiell Partikuläre erst durch Generatio aus ihr entsteht. Mit der Creatio der ersten Materie hätte Aristoteles also den Ursprung des *Seins als Sein* und damit des Totalseins des kreatürlichen Seins proklamiert. Damit wäre Gott nicht mehr bloß erster Beweger der Vereinigung von Materie und Form in der substantiellen Erzeugung gewesen, sondern *Wirkursache* der Bestandteile und des Ganzen und alles dessen, was im Ganzen ist. Welches Licht hätte diese Auffassung ausgestrahlt auf das *Weltwissen*, *Weltwollen* und die *Vorsehung!* Richtig wurde gesagt [1]: bei Aristoteles, wie überhaupt, ist Gottes Weltwissen — Wollen — Vorsehung so groß wie seine Ursächlichkeit. Nur mit der Creatio der Materie aber kann Gott Wirkursache des Totalseins des materiellen Dinges sein. Also konnte auch nur so sein Wissen — Wollen — Vorsehung das Totalsein der Dinge umfassen. Alles das wäre eine logische Weiterentwicklung der aristotelischen Prinzipien gewesen. In diesem Falle konnte dann der Stagirite nicht mehr von Weltdingen reden, die *mehr* und *weniger* entfernt wären von Gott. [2] Die Creatio erreicht alles *unmittelbar* und folgerichtig auch das Wissen und Wollen und die Providentia des Schöpfers. Und sie erreicht *alles*, auch das *mögliche* Sein, insoweit es Realität hat oder dazu hingeordnet wird. Es ist unlogisch bei Aristoteles, wenn er den kreatürlichen Geistern und den ewigen Planetenbewegern usw. die Mischung von Akt und Potenz abspricht. Da Gott auch ihre Ursache sein soll und sie faktisch von ihm bewegt werden, wie Aristoteles selbst lehrt, sind auch sie mobilia, haben also potentielles Sein Gott gegenüber, müßten also auch von Gott ihr Sein erhalten haben, d. h. geschaffen sein, immer nach dem Prinzip: das Potentielle hängt vom Aktuellen ab. Aristoteles fühlte diese Inkonsequenz und unterschied das absolute Necessarium — Gott — von Necessaria, deren Ursache das primum Necessarium sein soll. [3] Aber diese Unterscheidung rettet ihn nicht mehr. Sind die Necessaria secunda nicht aus Akt und Potenz zusammengesetzt, dann kann der Grund ihrer Notwendigkeit nicht mehr in einem anderen, in Gott, liegen. *Bei Aristoteles fehlt es an der konsequenten Durchführung der Lehre von Akt und Potenz.* Sonst wäre

[1] *Jolivet*, l. c. 222. 23.
[2] II. Gen. et Corr. 10. (II. 465. 35.)
[3] IV. Met. 5. (II. 518. 29.)

er logisch zur Creatio gelangt. Thomas hat sie ihm zuerteilt. Insofern konnte man mit viel Recht sagen: Thomas hat mit der Creatio den Kosmos aristotelischer erklärt als Aristoteles selber mit seiner ὕλη. Das ist wohl die herrlichste Ehrenrettung des Aquinaten.

Kein Großer hat je alle großen Fragen seiner Zeit gelöst, noch, auch wenn er ein Genie war — und das war Aristoteles, in allem den Geist und die Kultur seiner Zeit und seines Volkes überwunden. Das scheint die Stellung des Aristoteles zum Schöpfungsproblem zu bestätigen. Ob wir ihn richtig beurteilt, darüber möge der Leser urteilen.

b) Der Creatianismus in der jüdisch-alexandrinischen Schule.

Mit der jüdisch-alexandrinischen Schule tritt ein neues Prinzip in der philosophierenden Spekulation auf, die *Offenbarung des Alten Testamentes*. Die Tendenz, nachzuweisen, daß die Uroffenbarung des jüdischen Volkes mit der griechischen Philosophie, speziell der Platonischen, übereinstimme, war grundlegend für die ganze alexandrinische Spekulation. Selbstverständlich mußte sie zur *Creatio* irgendwie Stellung nehmen. Schon *Aristobul* hat, um 170 v. Chr. herum, den Gedanken ausgesprochen, daß sowohl nach dem Pentateuch wie nach der griechischen Philosophie alles durch Gottes Wirksamkeit hervorgebracht sein müßte.[1] Weiter aber hat er sich über diesen Weltursprung nicht geäußert. Bei den wenigsten sprachlichen Ausdrücken der verschiedenen Idiome deckt sich der gebräuchlichste Hauptsinn des Wortes mit dem etymologischen. Man denke nur an das «σχολή», «schola», «Schule». Auch das hebräische bârâ in Gen. I. 1: «im Anfange *schuf* Gott Himmel und Erde», bedeutet etymologisch nur «schneiden», «bauen». Die noch im dritten Jahrhundert v. Chr. entstandene griechische Übersetzung der Heiligen Schrift — die Septuaginta — übersetzte das bârâ der Genesis mit ἐποίησεν, «gemacht».[2] Ein Wort, das die Creatio ex nihilo ausgedrückt hätte, besaß, sagt A. Vacant, die griechische Sprache in jener Zeitperiode überhaupt nicht. Das gleiche ἐποίησεν gebraucht daher auch die Makkabäermutter in jener herrlichen Mahnung an ihren Sohn: er möge gedenken, daß Gott Himmel und Erde und alles aus dem Nichtseienden gemacht: «ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν» (II. Mach. 7. 28). Erst später erhielt im

[1] *D. E. Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. B. III. S. 387 (3. Aufl. Leipzig 1928).

[2] Das. 310.

Griechischen das Verb κτίζειν, das seiner Wurzelbedeutung nach nur: « bebauen, anbauen, gründen » bezeichnet, den besonderen Sinn von creare ex nihilo. Davon dann « κτίστης » — Schöpfer.[1] So findet es sich schon bei Flavius Josephus, der den furchtbaren Krieg von 66–70 n. Chr. miterlebt und uns beschrieben hat.[2]

Eigentlicher Gründer und Zentrum der jüdisch-alexandrinischen Schule war bekanntlich **Philo von Alexandrien** (zirka 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.). War er ein Anhänger der Schöpfung aus Nichts? Sein Enthusiasmus als Jude für die Religion seines Volkes einerseits und seine Begeisterung für griechische Kultur und Philosophie anderseits, die in mehr als einem Punkte über den Juden gesiegt hat, lassen ahnen, daß seine Stellung zur Creatio nicht ohne Wankungen bezogen wurde. Dem entsprechen denn auch die Kritikurteile. Die einen, wie Großmann[3], Keferstein[4] und Vacherot, der ihm aber zugleich orientalisch emanatistische Auffassungen zuschreibt[5], zählen ihn zu den Anhängern der Creatio. Andere, wie Schürer[6], Überweg und Ed. Zeller[7], dem Max Heinze widerspricht[8], rechnen ihn zu den Gegnern der Creatio.

Weder alle Gründe « dafür » noch « dagegen » haben den gleichen Wert. Die Gegner weisen darauf hin, daß auch Philo dem Satze der gesamten altgriechischen Philosophie gehuldigt: « aus Nichts wird Nichts », und daß er noch hinzufügte, um die Ewigkeit der Welt zu betonen, daß kein Sein in das Nichts übergeht. Das sagt er tatsächlich, spricht aber dabei immer von der *Erzeugung*: « ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ᾽ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται. »[9] Nun ist das, von der *Generatio* gesagt, ganz richtig. Alles, was erzeugt wird, geschieht aus Etwas und was stirbt, wird wieder Etwas. Das liegt im Wesen der Generatio und seines Correlates, der Corruptio. Unklar ist bei Philo, wie Zeller richtig gesagt[10], der Begriff der *Materia prima*. Zeller und

[1] Vgl. *Vigouroux*, Dict. de la Bible, « création » (II. 1103), Artikel v. Vacant *E. Vacherot*, Hist. critique de l'école d'Alexandrie, I. 131 ff.

[2] Vgl. *Schürer*, das. 147-8; 370.

[3] Quaestiones philoneae I. pag. 19, 70; vgl. *Henry Soulier*, « La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, 1876, S. 24.

[4] Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen, Leipzig 1846. S. 6.

[5] Hist. crit. de l'école d'Alexandrie. I. p. 151.

[6] Das. III. 557.

[7] Die Phil. der Griechen, 3. T. 2. Abt. (4. Aufl. 1903), S. 436 ff.

[8] Die Lehre des Logos in der griechischen Phil. 1872. S. 210[1].

[9] De incorruptibilitate mundi, *Ed. Richter*, § 2. M. 488. P. 939. Ich folge der Ausgabe *Richter*, die ich mit R. bezeichne, verweise aber mit M. auf die Ausgabe Mangey und mit P. auf die Ausgabe von Paris.

[10] Das. 434 ff.

Soulier betonen vor allem *ihre Unerschaffenheit*. Somit wäre der Alexandriner ein *Dualist*, wie Aristoteles und Plato. Philo selber hat, so meint Soulier [1], den Satz : « Gott hat alles hervorgebracht », in dem Sinne erklärt : « Gott hat alles aus jener, d. h. der Materie hervorgebracht » : « ἐξ ἐκείνης ὕλης πάντ᾽ ἐγέννησεν ὁ θεός. » [2] Man beachte hier vorläufig nur, daß da nur von der « Erzeugung » — ἐγέννησεν — die Rede ist. Weiteres später ! In Wirklichkeit spitzt sich schließlich auch bei Philo der ganze Streit auf die Frage zu : *hat Philo außer der Erzeugung,* γένησις, *noch eine andere Seinsentstehung angenommen ?*

Wir glauben « ja ». Aber lehnen wir in erster Linie jede *göttliche Emanatio* im Sinne Souliers ab. Jede göttliche Emanatio widerspricht dem philonischen Gottesbegriff ebenso scharf wie dem aristotelischen. Gott ist nach Philo : der *Urheber* und *Herr aller Dinge*, der *Ewige, Eine,* der *Unbewegliche,* sich *selbst identisch* und von *allem anderen verschieden.* [3] Da geht der Alexandriner mit Aristoteles einig, sowie auch bezüglich der *ewigen* Welt. Aber hat er nicht außer der Generatio noch eine andere Seinsentstehung der Dinge im Auge gehabt ? Das ist die Hauptfrage. Die Frage bejahend, möchten wir zu ihrer Bejahung folgende Erwägungen vorlegen :

1. Nach Philo hat Gott *zuerst*, nicht zeitlich zuerst, sondern der Seinsordnung nach zuerst, den Geisteshimmel mit allen Geistern und intellektuellen Wesenheiten der Dinge gemacht : « ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον. » [4] Er ist absolut geistig und daher gibt es in ihm keine Erzeugung, γένεσις, denn diese ist der *Sinneswelt* eigen. [5] Ohne *Rat eines anderen* — denn wer war außer ihm ? — beschloß er alles. [6] Er schuf die Welt nicht in der *Zeit*, denn als Maß der Bewegung war die Zeit erst mit der Bewegung der Himmelskörper da, und sie war also nicht *vor* der Welt, sondern *mit* der Welt und *nach* derselben — ἅμα, ὕστερον. [7] Nach der Geisteswelt machte Gott die *Sinneswelt* nach dem Bilde der intellektuellen Welt [8], und ihr ist die Erzeugung natur-

[1] Das. S. 24.

[2] De victimis offerentibus, R. § 13. M. 261. P. 857.

[3] « Ἔστι γὰρ ... ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς, ἀεὶ ὢν μόνομος, ἀκίνετος αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. » De mundi opif. R. § 33. M. 24. P. 23.

[4] De mundi opif. R. § 7. M. 6. P. 6 ; ib. R. § 10. M. 7. P. 7. Vgl. dazu *Zeller*, das. S. 438.

[5] De mundi opif. R. § 2. M. 3. P. 2.

[6] Ib. R. § 6. M. 5. P. 5.

[7] Ib. R. § 7. M. 6. P. 5.

[8] Ib. R. § 10. M. 8. P. 7.

notwendig. [1] In diesem Sinne also, und nur in diesem Sinne gilt die obige Stelle: Gott *erzeugte* alles aus jener, d. h. der Materie.

Kein Zweifel, hier haben wir mehr als bei Aristoteles! Dort immer nur Bewegung der *Geister* von Seite Gottes, nichts über ihre *Seinsentstehung* durch Gott. Hier bei Philo Gott, der prioritate naturae *allein* allem vorangeht, denn wer war sonst noch als er schuf: «τίς γὰρ ἦν ἕτερος»? [2] Bei Philo eine *Seinsentstehung* der Geister durch Gott: «ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον.» Und diese Wirktätigkeit Gottes ist keine *Erzeugung*, ja sie ist eine Tätigkeit *vor jeder Zeit* und *Bewegung* und *vor dem Stofflichen überhaupt*, denn Zeit und Bewegung beginnen mit ihm. Ist wohl hier nicht von der *Creatio* die Rede, da von Gott *etwas wird*, aber *nicht aus etwas*? Denn vor den Geistern war außer Gott noch nichts, weder *Zeit*, noch *Bewegung*, noch *Stoff*, noch folgerichtig *Erzeugung*, die immer an den Stoff gebunden ist. Ist das richtig, dann muß auch die *Materia prima* von Gott geschaffen sein, von dem Vater aller Dinge, wie ihn Philo unermüdlich nennt: «ὁ πατὴρ τῶν ὅλων.» [3] Das wird uns weiter bestätigt. Wie Zeller bemerkt, hat Philo die Materie auch das *Leere*, «κενόν» genannt. [4] Da nun, wo er beweisen will, daß Gott nichts entgehe, seine Vorsehung auf alles sich erstrecke, auch auf das *Leere* — κενόν —, gibt er als Grund an: Gott ist die *höchste Wirkursache*, die alles aus dem Nichtseienden hervorgebracht hat. [5]

2. Eine frappante fast durchschlagende Bestätigung erhellt das Gesagte durch Philos ausdrückliche Erklärung: Gott wäre nicht bloß der *Weltbildner*, sondern ein **Weltschaffer**: «οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν.» [6] Philo hat somit vor Josephus Flavius das «κτίζειν» und «κτίστης» in die wissenschaftliche Sprache eingeführt. In der griechischen Literatur kam es früher vor, aber nur bei *Dichtern*, so bei Homer, Herodot und Pindar. [7] Der altgriechischen Philosophen-

[1] «τῷ δὲ αἰσθητῷ γένεσιν τὸ οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. Ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητὸς ὅδε ὁ κόσμος ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενετός.» De mundi opif. R. § 2. M. 3. P. 3.

[2] Ib. R. § 6. M. 5. P. 5.

[3] Ib. R. 24. M. 17. P. 16.

[4] Das. S. 436.

[5] III. Leg. Allegor. R. § 2-4. M. 88-90 P. 61 u. 62.

[6] I. De somniis, R. § 13. M. 632. P. 577.

[7] Homer Ilias XX. 216; Odiss. XI. 262. *Herodot*, I. 149 (Ed. Reiz). *Pindar*, Pythiae, I. 62. Hier tritt das κτίζειν überall nach seinem etymologischen Sinne von «gründen» hervor. So braucht es auch Philo z. B. in de mundi opif. R. § 4.

sprache scheinen die Ausdrücke völlig fremd gewesen zu sein. Mit dem κτίστης drückt er offenbar etwas philosophisch *Neues* aus. Mehr noch. Da nach Plato und Aristoteles, vermöge ihrer ewig-unerschaffenen Materie, Gott doch nur ein « Weltbildner » war, wollte Philo offenbar, die Redewendung zeigt es an, einen doktrinären *Gegensatz* zu jenen ausdrücken. Merkwürdigerweise hat er anderwärts diese Neuerung und diesen Gegensatz noch verschärft. Nicht einmal das « ποιήτης », Urheber, genügt ihm. Gott, sagt er, ist einzig der *Schaffer* und *Urheber* aller Dinge : « θεὸς εἷς ἐστὶ καὶ κτίστης καὶ ποιήτης τῶν ὅλων. »[1] Die Verschärfung leuchtet erst recht ein, wenn wir bedenken, daß Aristoteles alle Ursächlichkeit am schärfsten mit ποιεῖν ausdrückte und die *Wirkursache* selbst mit τὸ ποιοῦν τοῦ ποιομένου definierte.[2] Max Heinze hat Zeller gegenüber treffend bemerkt, daß dieses « κτίστης », im Gegensatze zu dem « δημιουργὸς » und « ποιήτης », nur *Schöpfer* bedeuten könne.[3] Zeller antwortet kleinlaut, aber in einer bloßen Anmerkung, daß Philo wohl unverkennbar die Weltschöpfung sich aneignen wollte ![4]

3. Endlich sei noch ein philonisches Fragment, das Eusebius von Caesarea († 340 n. Chr.) aus Philos Schrift « De providentia » überlieferte, erwähnt. Da sagt Philo, von der Materia prima handelnd : *Gott* hätte zur Weltschöpfung weder einer größeren noch geringeren Materie bedurft : « οὔτ᾽ ἐλάττονος οὔτε πλείονος οὐσίας ἔδει. »[5] Ist das Fragment echt, dann ist der direkte Beweis erbracht für die Schöpfung der philonischen Materia prima. Da die genannte verlorene Schrift in der armenischen Sprache aufgefunden wurde[6] und Wendland ihre Echtheit bewiesen hat[7] und Eusebs Fragment, wie wir es zitierten, wortwörtlich in derselben sich befindet[8], ist unsere Argumentation stichhaltig.

Philo von Alexandrien hat, so scheint es uns, **als der erste die Creatio ex nihilo in die philosophisch-wissenschaftliche Sprache**

[1] I. De Monarchia, R. § 17. M. 216. P. 815.
[2] IV. Met. c. 2. (II. 515. 9.)
[3] Lehre vom Logos, S. 210[1].
[4] Phil. d. Gr. das. 436[5].
[5] Eusebius. Praeparat. Evang. l. VII. cap. XXI. P. G. 21. 568.
[6] *Aucher* hat die Schrift aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt. *Richter* hat die Übersetzung in seine Philo-Ausgabe, B. VIII. pag. 3 ff. aufgenommen. Vgl. *Schürer*, das. 531.
[7] *P. Wendland*, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, 88 ff. Auch *W. Schmid* hält die Schrift für sicher echt. Vgl. *Wilhelm von Christs* Gesch. der griech. Literatur, II. T. 1. Hälfte, S. 629-30 (6. Aufl. München 1920).
[8] Vgl. *Richter*, VIII. pag. 70.

eingeführt. Es mag sein, daß er den Schöpfungsbegriff nicht in all seinen Elementen zuende gedacht hat. Wer staunt darüber, wenn er die Tiefe der Frage und die verworrenen Wege, welche das Heidentum in dieser Frage wandelte, sich vor Augen hält!

c) Der Creatianismus und der Neuplatonismus.

Wir knüpfen an den vorigen Gedanken an. Wie wenig empfänglich das Heidentum für die Schöpfungsidee war, das beweist vor allem der Neuplatonismus, das letzte *griechisch-heidnische* System. Großartig in seiner Anlage, bezaubernd durch seinen ersten Idealismus, der sogar Aurelius Augustinus auf seinem Heimwege zur Kirche verblüffte, hat es sich zeitlich und geographisch neben dem Christentum entwickelt, dasselbe mehr als in einem Punkte nachahmend, zu schlagen gesucht und blieb doch in all seinen verschiedenen Schulen der Creatio ex nihilo fremd.

Zwar ist die Ansicht auch ausgesprochen worden, wie wenn die Neuplatoniker « Creationisten » gewesen wären. Aber daran hat schon das Mittelalter nicht recht zu glauben vermocht, trotzdem ihm eine genauere Kenntnis des unendlich vielgestaltigen Systems abging. Es erkannte den Baum an seinen Früchten: in Skotus Eriugena und in den stark monistischen Lehrzügen gewisser Mystiker. Die modernen Kritiker, welche eingehender mit dem Neuplatonismus sich beschäftigten, wie z. B. Vacherot [1], Zeller [2], Überweg [3], Arthur Richter [4], Kirchner [5] und H. Pinard [6], kommen, trotz verschiedener Ansichten über den Charakter des neuplatonischen Monismus, darin überein, daß sie dem System eine eminent *emanatistische* Grundlage zuschreiben. Und es ist so. Alles emaniert naturnotwendig aus Gott.

Für eine Schöpfung der Dinge aus Nichts fehlt im Neuplatonismus so ziemlich alles, was für eine solche notwendig dasein müßte. Die Creatio ist entweder das Resultat einer *freien* und daher auch *erkennenden* Tätigkeit eines unendlich seienden göttlichen Prinzips, oder sie ist überhaupt nicht. Das haben wir früher schon betont. Schon bei Plotin

[1] Hist. art. de l'école d'Alex. I. 360 ss.
[2] Phil. d. Gr. das. 560 ff.
[3] *Überweg-Praechter*, das. 603.
[4] Die Theologie und Physik des Plotin (Halle 1687), S. 57.
[5] Die Philosophie des Plotin von *Carl Hermann Kirchner* (Halle 1854), S. 43.
[6] Dict. de Théol. cath. « Création » (2073).

(204-269 n. Chr.), dem Fürsten und eigentlichen Schöpfer des Systems, ist der Ursprung der Welt, sowohl der geistigen wie der irdischen, ein **innerlich-notwendiger** aus der Gottheit. Darauf weisen die *Bilder* hin, die er gebraucht, um den Ursprung der Dinge darzustellen. Das Urwesen ist infolge seiner Vollkommenheit gleichsam *überfließend* und so entstehen die Dinge als etwas von dem absolut Einen Verschiedenes.[1] Sie gehen aus dem Urwesen hervor, wie die *Pflanze* aus der *Wurzel*[2], oder, nach Art der *Lichtausstrahlung*, aus der Sonne.[3] Aber Bilder sind Bilder! Doch wir haben wichtigeres beizufügen. Plotin schließt ausdrücklich *jeden Willensakt* von Seite Gottes bei der Entstehung der Dinge aus. Diese Stellung nimmt er ein, da wo er von dem Ursprunge der Dinge im allgemeinen spricht und auch da, wo er von der *unmittelbaren* Entstehung der ersten Kreatur, des νοῦς, aus Gott redet.[4] Überhaupt ist die ganze herabsteigende Stufenleiter der von Gott entstandenen Geschöpfe bis und mit der Materia prima, die allerdings von Gott abhängt, demselben Gesetze der *inneren Notwendigkeit* unterworfen. Plotin hat wohl den alten *Dualismus* besiegt, aber nicht den *Emanatismus*, der bleischwer sein System belastet. Der tiefere Grund aber liegt in seiner *absolut dynamischen Auffassung Gottes*. Nach ihm ist Gott, davon war auch schon früher die Rede, in sich nicht *Sein*, nicht *Geist*, nicht *Substanz*, denn alles das liegt erst in der ersten Emanation des « νοῦς », sondern er ist nur die Ursache von all dem.[5] Leugne von Gott das Sein selbst, dann erfassest du ihn.[6] Nicht einmal das höchste platonische Attribut, « das Gute an sich », — ἀγαθόν — ist in ihm selbst, denn er ist nur Ursache alles Guten, nur anderen gut : « τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν. »[7] Insofern kann er und wird er von Plotin das « Gute », das « Sein » und das « Leben » genannt, weil er die Ursache von allem ist. *In sich aber ist er* nur die erste, unbestimmte, allgewaltige, unendliche, bedürfnislose Macht : « δύναμις τῶν πάντων. »[8] Denn alles, was etwas *Aktuell-Bestimmtes* bedeutet, wie *Sein*, *Wesenheit*, *Substanz*, *Geist*, *Gutheit*, *Denken*, *Wollen*, ist bei Plotin schon etwas

[1] En. V. l. II. 1. (Ed. Did. 308. 8.)
[2] IX. VIII. 9. (188. 15.)
[3] V. I. 6. (302. 44.)
[4] « Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτὸ οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος. » V. I. 6. (302. 41.)
[5] V. II. 1 ; V. III. 12 ; VI. 6.
[6] III. I. 9. (188. 36.)
[7] VI. II. 6.
[8] III. VIII. 9 ; V. IV. 1 ; V. III. 16.

Unvollkommenes, weil Vielheitliches. Insofern ist Gott trotz seiner Vollkommenheit und gerade wegen ihr, Nichts [1], weil er nur die unbestimmte und unbestimmbare Macht, Potenz — δύναμις — aller Dinge ist. Hierin liegt der tiefste Grund seines *Dynamismus*, aber auch der tiefste Grund, warum seine Tätigkeit weder mit *Denken* noch *Wollen* etwas zu tun hat, sagen wir es noch klarer, warum die Hervorbringung der Welt nicht eine Tätigkeit im Sinne von « Actio » ist, sondern ein *innerlich-notwendiges Hervorgehen der Dinge aus Gott*, wobei Gott selbst als unendliche unbestimmte Macht ewig dieselbe bleibt, während alles, was wird, Bestimmtes, Gestaltetes, Vielheitliches ist. [2] Mit Recht und logisch lehnt Plotin jede *substantielle* Emanatio ab [3], denn, da Gott *keine Substanz ist*, kann von einer solchen keine Rede sein. Auch Plotins Satz : « *alles in Gott und Gott in nichts* », erklärt sich aus seinem Dynamismus. Als absolut *unbestimmte* Potenz kann Gott in den *bestimmten, gestalteten, vielheitlichen* Dingen nicht sein. Dennoch sind alle Dinge in ihm, weil sie stufenweise Kraftgestaltungen von ihm sind und seiner immer bedürfen. [4]

Der Neuplatonismus hat nach Plotin in den späteren Schulen die mannigfaltigsten Evolutionen durchgemacht. Aber was der Fürst des Neuplatonismus über den innerlich-notwendigen-dynamistischen Ausgang der Dinge aus dem seinslosen Gott gelehrt, blieb wesentlich das Erbgut der späteren Neuplatoniker. Das bestätigen uns zwei Vertreter der späteren athenischen Schule : *Proclus* [5] (410–485 n. Chr.) und der Verfasser des Liber *de Causis* [6], die beide Gott als « seinslos » aufgefaßt.

Auf den verhängnisvollen Einfluß, den diese neuplatonischen Auffassungen auf *Skotus E.* (810–877) ausübten, haben wir anderwärts schon hingewiesen. Wir müssen aber die Frage in ihrer Beziehung zur *Creatio* nochmals berühren. « *Gott hat alles erschaffen aus Nichts* », welchen Sinn gibt er diesem Satze ? In erster Linie lehrt er ganz richtig : damit betont die Heilige Schrift, Gott habe alles *nicht aus etwas*, sondern aus dem *absoluten Nichts* hervorgebracht : « non de aliquo, sed de omnino nihilo » [7], ohne Voraussetzung irgend einer Materie oder

[1] V. III. 13 ; III. VIII. 9.
[2] VI. IX. 5. (533. 36) ; V. III. 12.
[3] VI. V. 3. (449. 1.)
[4] V. V 9. (337.)
[5] Institut. theol. (Ed. Did. von Plotin), CXV ; CXIX ; CXXIII.
[6] De Causis, ed. Bardenhewer, § 20.
[7] De Divisione Naturae, l. III. 5. (P. L. 122. 635. A.)

existierenden Ursache.[1] Auch die *Materia prima* selbst ist so von Gott erschaffen.[2] Aber in den Augen des Skotus hat jenes : « aus Nichts schaffen » noch einen anderen, viel tieferen Sinn. Auch dem Skotus ist Gott noch nicht ein Sein, « Deus nondum est ὄν ».[3] Er ist das « Nichts »[4], « vollends das Nichts », « omnino nihil », ja mit Recht wird er das Nichts « per excellentiam » genannt[5], weil er, absolut unbestimmt, *seins-* und *wesenslos* über allem steht. Die Creatio ex nihilo bedeutet daher nichts anderes als *der Ausgang aller seienden, nach Wesenheiten, Arten* und *Gattungen bestimmten* und *gestalteten Geschöpfe* aus Gott, *dem Nichts.* Die Schöpfung ist nichts anderes als eine *Theophanie,* eine Gotteserscheinung, wo das Seiende aus dem Nichtseienden erscheint, ein Hervorgehen des *bestimmten Partikulären* aus *Gott,* der *universellen, unbestimmten Schöpferkraft.*[6] Plotins Geist spricht aus Skotus zu uns. Skotus selbst hat später durch seinen dynamischen Monismus nicht allein Einfluß ausgeübt auf Gilbertus Porretanus († 1154), Amalrich von Bène († 1206), David v. Dinant, sondern auch auf manchen Mystiker.

Auch der Neuplatonismus, das letzte eigentlich heidnische philosophische System, hat die Creatio aus Nichts abgelehnt. In ihm hat der Emanatismus, resp. der Pantheismus den Sieg davon getragen. Das System ist eminent *dynamistisch* und daher auch *evolutionistisch,* weil die *Potenz,* δύναμις, den Primat über den *Akt* innehält. Gott ist nur Potenz, allerdings im Sinne einer unendlichen Macht und Kraft. Erst mit seinen Erzeugnissen, die ewig innerlich-notwendig aus ihm hervorgehen, entsteht das Reich des *Aktuellen.* Die aristotelische Akt- und Potenztheorie wird hier gleichsam auf den Kopf gestellt. Das « Werden » ist früher als das « Sein ». Im Grunde genommen hat der feurige Heraklit im Neuplatonismus einen neuen gewaltigen Sieg davongetragen. Daher die große Sympathie der modernen Dynamisten für den Neuplatonismus, für Skotus E. und für gewisse mittelalterliche Mystiker, die aus gleichen Quellen geschöpft haben. In der *arabischen Philosophie* des Islams wird, trotz der Koranlehre, der altgriechische Dualismus wieder mächtig sein Haupt erheben, aber nicht ohne einen mächtigen Einschlag des tief mystischen neuplatonischen Dynamismus.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Ib. (634. 6.) [2] Ib. (636. c.)
[3] Lib. III. 19. (682. B.)
[4] Ib. (680. c.) [5] Ib. (681. A.)
[6] Lib. III. 19 u. 20 (681-685).

Albert der Große und Thomas von Aquino in Köln.

Von Heribert Chr. SCHEEBEN, Köln.

Die Biographen des hl. Thomas haben bisher einen sehr interessanten Bericht über den Aufenthalt des Aquinaten in Köln übersehen, den der Dominikaner Hermann von Fritzlar einer Predigt am Thomasfest eingeflochten hat. Dieser Bericht [1] lautet :

« Do her so zere zunam in den Kunsten, do wart her gesant uz dem welischen Lande zu Kolne, do lernete her so sere, daz her selden imer keim Wort gesprach mit keine Menschen, also daz man in hiz « der swigende ochse ». Do Bischof Albrecht quam zu Kolne, do besach her die Zellen der Studenten und vant eine Zedelen in Thomas Zellen, di so kunstelichen geschriben was. Do vregte der Meister, wer in der Zellen wonte. Do sprachen si : « Der swigende Ochse ». Do sprach Bischof Albrecht : « Her sal schire sprechende werden, daz alle di heilige Christenheit gerichit wirt von ime an Kunsten und an Lere. » Alle di Leczien di Bischof Albrecht las, der Meisterpfaffe, di Thomas hörte, si schreip her baz und legete si baz us den Studenten, dan der Meister selber. Und do gap ime der Lesemeister eine Questien, daz her ime antworten solde, und lut dar zu alle di Pfaffen, di in Kolne waren. Her antwertete dar zu so meisterlichen wol, daz iz alle di vorwunderte, di da gegenwartig waren. Do sente in Bischof Albrecht zu Paris. Do vorchte her sich sere, wan do groze Pfaffen sin. Do sprach Bischof Albrecht : « Du bist werlichen bezzer Pfaffe dan ich. »

Wir haben hier eine von der durch Tocco [2] bekannten Tradition abweichende Darstellung, die in gewisser Weise bestätigt wird durch den von Hermann von Fritzlar unabhängigen Heinrich von Herford, der seiner Vita Alberts des Großen im Chronicon [3] eine ebenfalls wenig beachtete Schilderung eingeflochten hat. Er schreibt : « Post tres annos magisterii sui (*Albertus*) Coloniam mittitur ad legendum, et beatus

[1] *Fr. Pfeiffer*, Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts. (Leipzig 1845), I, S. 100.

[2] Acta sanctorum Aug. I, S. 662 ff. nn. 13, 15.

[3] *Henricus de Hervordia*, Liber de memorabilioribus sive Chronicon. Ed. Potthast (Gottingae 1859), S. 201.

Thomas Aquinas, ut sub doctore tanto studeat, ad locum eundem venit. Qui speculum munditie, pudoris, humilitatis, devotionis et solide religionis extitit universis, et cum esset taciturnus et studiosissimus et in omnibus deo devotus, magistro percarus fit et familiaris. Chorum nec die nec nocte negligit, refectorium et alia communia frequentans nichil pertinentium ad illa fastidivit. Quadam vice vadens ad chorum, cellam claudere neglexit. Magister a casu pertransivit, cellam intrat, reportata et ordinata per Thomam videlicet in cedulis miratur, notat. Cuidam dicenti de Thoma : « Iste bos mutus » respondet Albertus : « Tempus erit, in quo mugitum bovis istius totus mundus admirabitur. »

Die Situationsschilderung bei Heinrich von Herford weicht von Toccos entsprechender Darstellung erheblich ab, sodaß Franz Pelster [1] eine eigene Tradition als Quelle annahm. Der Bericht Hermanns von Fritzlar stützt diese Annahme Pelsters, da er im Wesentlichen mit Heinrichs Angaben übereinstimmt.

Trotz der erheblichen Abweichungen in diesem einen Punkte — nämlich die Veranlassung zu dem berühmten Ausspruch Alberts —, bestehen zwischen den Berichten Hermanns und Toccos Parallelen. Bei Hermann : 1. Thomas kommt von Italien nach Köln und erwirbt sich den Spitznamen Bos mutus ; 2. Albert kommt nach Köln, revidiert die Zellen, findet den Zettel und tut seinen berühmten Ausspruch ; 3. Thomas schreibt die Vorlesungen Alberts mit und repetiert sie mit Studenten ; 4. Thomas hält eine feierliche Disputation ; 5. Thomas wird von Albert nach Paris gesandt. Bei Tocco : 1. Thomas kommt von Italien über Paris nach Köln und wird Bos mutus genannt ; 2. er hört die Vorlesungen Alberts über de Divinis nominibus und hilft einem Mitstudenten ; 3. man findet einen Zettel mit Notizen des hl. Thomas, weshalb 4. er eine feierliche Disputation halten muß ; 5. Albert tut während dieser Disputation seinen Ausspruch über den Aquinaten ; 6. Thomas wird mit schwierigen Actus scholastici beauftragt ; 7. Thomas reportiert die Ethikvorlesung Alberts ; 8. Albert setzt sich für die Berufung des Aquinaten nach Paris ein. Alles, was Hermann berichtet, ist also in irgendeiner Form auch bei Tocco zu finden. Dieselbe Quelle anzunehmen, legt der Vergleich beider Berichte nahe. Man wird jedoch nicht so weit gehen dürfen, für beide Berichte eine schriftliche Quelle

[1] Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen. (Freiburg i. Br. 1920), S. 13 f.

anzunehmen. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, daß wir es bei Tocco mit der legendarischen Ausschmückung einer Tradition zu tun haben, die uns bei Hermann von Fritzlar in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten ist. Man wird wohl dieser deutschen Tradition über den Aufenthalt des Aquinaten in Köln mehr Glauben schenken als der Darstellung Toccos, ohne jedoch alle eigenen Angaben Toccos als verdächtig zu bezeichnen. Wir werden vielmehr sehen, daß die meisten Angaben Toccos sich sehr wohl mit dem Bericht Hermanns von Fritzlar in Einklang bringen lassen.

Nach dem Bericht Hermanns weilte Thomas bereits in Köln, als Albert dort anlangte. [1] Es handelt sich offenbar um die Ankunft Alberts im Sommer 1248 [2], wo er von Paris nach Köln übersiedelte, um das Amt eines Konventslektors und damit die Leitung des Generalstudiums zu übernehmen. Die Einrichtung des Generalstudiums verlangte selbstverständlich eine Erweiterung der Wohnräume für die Studenten, da man ja mit einem Zuzug von etwa 20 neuen Studenten aus dem Ausland rechnen konnte. Ebenso selbstverständlich war es, daß Albert nach seiner Ankunft die Zellen der Studenten revidierte. Die weitere Schilderung Hermanns läßt keineswegs vermuten, daß Albert den Aquinaten bereits kannte. Er kennt weder die Handschrift des jungen Thomas, noch dessen Zelle. Dagegen muß Thomas schon längere Zeit in Köln geweilt haben, da man ihm schon den Spitznamen « Der stumme Ochse » gegeben hat.

Lassen sich diese Angaben mit der bisher festgelegten Chronologie vereinbaren ? Ohne in den Streit der Biographen des hl. Thomas eingreifen zu wollen [3], sei doch auf zwei Punkte hingewiesen. Wenn Bartholomaeus von Lucca, Wilhelm von Tocco und auch Heinrich von Herford erklären, Thomas sei nach Köln gekommen, um unter Albert zu studieren, so liegt der Ton offenbar auf dem *Studium unter*

[1] Hermann von Fritzlar, Heinrich von Herford und Tocco berichten nichts von einem Studium des Aquinaten unter Albert in Paris, die beiden ersten erwähnen nicht einmal den Aufenthalt des jungen Thomas in Paris. Auffallend und nicht gerade günstig für Thomas Cantimpratanus ist es, daß er von der ganzen deutschen Tradition über den Aufenthalt des Aquinaten in Köln nur das eine berichtet, daß er unter Albert studiert habe (Bonum universale de apibus, lib. I, c. 20, n. 10).

[2] Dies ergibt sich nicht nur aus dem ganzen Zusammenhang, sondern auch aus der Tatsache, daß Albert vor der Freilassung des Aquinaten aus der Gefangenschaft nach Paris übersiedelte.

[3] Es sei nur hingewiesen auf *Angelus Walz* O. P., Delineatio vitae s. Thomae de Aquino (Romae 1927), S. 33 ff. und die dort angeführte Literatur.

Albert. Dies soll behauptet und hervorgehoben werden, nicht aber, daß Thomas nach Köln kam, weil dort Albert dozierte. Auf das Lehrverhältnis zwischen Albert und Thomas legt ja Tocco so großes Gewicht, daß er das Lob Alberts in den höchsten Tönen singt. [1] Von hier also ergeben sich keine Schwierigkeiten gegen die Annahme, Thomas sei schon vor Albert in Köln gewesen.

Nun behauptet aber Thomas von Chantimpré [2], Thomas sei vor der Übersiedelung Alberts nach Paris zum Studium nach Köln gekommen und habe unter Albert studiert. Abgesehen, daß sein Bericht hinreichend verdächtig ist, weil er mehrere nachweislich falsche Angaben enthält [3], müßte Thomas schon vor 1243 oder 1244 nach Köln gekommen sein, denn Albert hat in dieser Zeit Köln verlassen. Zwar hat Pelster [4] den Bericht des Thomas von Chantimpré zu retten versucht, er hat aber übersehen, daß Albert bereits 1245 Magister wurde [5], also doch wohl längere Zeit vorher nach Paris übersiedelte. Schließlich sei auch auf die Kölner Tradition hingewiesen, Thomas habe neun Jahre in Köln geweilt. [6] Man glaubt zwar über diese Tradition hinweggehen zu können. [7] Wenn aber Thomas, wie sich auch aus dem Bericht Hermanns wohl ergibt, bereits vor 1248 in Köln studierte und die Biographen behaupten, Thomas habe in Köln unter Albert studiert, von einem Studium unter Albert in Paris aber nichts melden, so besteht keine Schwierigkeit, den Aufenthalt des jungen Thomas in Köln von 1244 bis 1252 zu datieren. Jedoch soll auf diese strittige Frage nicht weiter eingegangen werden. [8]

Die Schilderung der Situation, in der Albert die Größe des Aquinaten voraussagt, ist bei Hermann von Fritzlar und Heinrich von Herford, also in der deutschen Tradition, fast gleichlautend. Tocco dagegen

[1] *Tocco*, c. 14.

[2] Bon. univ. lib. I, c. 20, n. 10.

[3] *Pelster*, S. 77; *Walz*, S. 35.

[4] *Pelster*, S. 77 ff., wo er einen kurzen Aufenthalt des Aquinaten unter Albert in Köln postuliert.

[5] *Heinrich von Herford* (S. 201) behauptet nach einer alten Quelle, Albert sei drei Jahre Magister in Paris gewesen. Da er nun 1248 nach Köln übersiedelt, muß er spätestens 1245 promoviert worden sein.

[6] (*Petrus de Prussia*), Legenda Alberti Magni (Coloniae ca. 1486), c. 7: Communi autem fama in Coloniensi conventu dici solet, beatum Thomam Coloniae sub Alberto novem annis studuisse.

[7] *Pelster* (S. 80) nimmt ebenfalls einen Aufenthalt des Aquinaten von etwa 1244 ab an.

[8] Vgl. hierzu *Pelster*, S. 77 ff.; *Walz*, S. 33 ff.

verlegt die Handlung in den Hörsaal und schmückt den Bericht in effektvoller Weise aus. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die deutsche Tradition in ihrer Schlichtheit und Natürlichkeit ursprünglicher ist und mehr Glauben verdient, als der auch in anderen Fällen nicht ganz korrekte Tocco. Aber auch äußere Gründe sprechen für die bessere Beglaubigung der deutschen Tradition. Nicht nur besitzen wir für sie zwei unabhängige Zeugnisse, diese Zeugnisse stehen dem Ort der Handlung auch viel näher. Tocco oder die Tradition, aus der er schöpft, mögen die Nachrichten über Thomas in Köln durcheinander geworfen haben, denn auch Hermann spricht von einer feierlichen Disputation, aber in anderem Zusammenhang.

Was nun Hermann über die Tätigkeit des Aquinaten berichtet — Nachschrift der Vorlesungen Alberts und Lesung vor den Studenten (Repetitionen) — findet sich auch bei Tocco. Bei ihm ist das erstere näher präzisiert, Thomas reportiert die Ethikvorlesung Alberts. Das zweite ist wiederum ausgeschmückt, Thomas hilft rein privat einem Mitstudenten, den er zur Verschwiegenheit verpflichtet. Bei Hermann könnte man eine im Rahmen des Schulprogramms ausgeübte Repetitionstätigkeit annehmen, bei Tocco dagegen handelt es sich um private Nachhilfe. Beides kann richtig sein.

Wichtiger aber erscheint, was bei Hermann folgt, die feierliche Disputation, von der auch Tocco spricht. Daß Albert oder der Magister studentium dem jungen Thomas eine These zur Verteidigung überträgt, ist nicht weiter bemerkenswert. Daß aber die Kölner Gelehrten — so ist wohl das « Pfaffen » zu deuten — zu dieser Disputation eingeladen werden, ist sehr beachtenswert. Ganz allgemein ist diese Angabe wichtig für die Stellung des Generalstudiums in der Stadt. Ob die Achtung, die sich in der Teilnahme der Gelehrten an solchen Actus scholastici ausdrückt, dem gefeierten Albert galt oder dem Generalstudium, ist dabei gleichgültig. Jedenfalls gab es öffentliche Disputationen im Generalstudium, zu denen Fremde eingeladen wurden.

Diese Öffentlichkeit der von Thomas zu haltenden Disputation weist darauf hin, daß wir es nicht mit einer der üblichen Übungen der Anfänger zu tun haben [1], sondern mit einer Veranstaltung, die die

[1] Das Generalkapitel von 1259 bestimmte entsprechend dem Gutachten der Studienkommission, « quod fiant repetitiones de questionibus seu collationes de questionibus semel in septimana (Monumenta O. P. historica. [Romae 1898], III, S. 100), und 1251 hatte das Provinzialkapitel von Puy für die Provinz Provence bestimmt, daß die Prioren dahin wirken sollten, « ut fratres diligenter studeant

Leistungen des Generalstudiums zu zeigen bestimmt war. Man könnte sich mit dieser Deutung des Berichtes Hermanns begnügen, wenn nicht Toccos eine Ergänzung böte, die bisher nicht genügend beachtet worden ist. Er schreibt [1]: « Unde mandavit [*Albertus*] magistro studentium, ut quaestionem satis difficilem ei [*Thomae*] committeret, de qua in crastino responderet ; quam cum humilitate nollet recipere, ex necessitate obedientiae paruit. Unde ad consuetum locum orationis se conferens et ad primum actum inchoandum scholasticum humiliter se commendans ad respondendum de quaestione, prout divino adiutus auxilio potuit, in scholis in crastino se paravit. »

Hätte es sich um eine einfache Disputation gehandelt, so würde Thomas sich schwerlich geweigert haben, sie zu halten. « Ex humilitate », lehnt er die Übernahme ab, sie war also mit einer besonderen Ehrung verbunden. Lag diese Ehre vielleicht in der Schwierigkeit der These ? Man könnte es annehmen, obwohl das « ex humilitate nollet » nicht so einfach zu erklären wäre. Vielmehr lehnt Thomas ab, weil wohl mit der Disputation eine Beförderung verbunden war. Und diese Beförderung ist in dem folgenden Satz deutlich ausgedrückt : « ad primum actum inchoandum scholasticum humiliter se commendans. » Hier ist wohl kaum die erste Disputation gemeint, die Thomas als Student zu halten hatte, sondern eher eine Disputation, die als actus primus inchoandus scholasticus anzusehen ist, also als Eröffnung einer scholastischen Tätigkeit oder als Abschluß des Studiums. Nun verstehen wir auch die Tatsache, daß Albert zu diesem scholastischen Akt die Kölner Gelehrten einlud. [2] Es handelte sich eben um ein Abschlußexamen oder um die Eröffnung einer scholastischen Lehrtätigkeit, die mit einer größeren Feierlichkeit umgeben werden sollte. Wir sind zwar über den Examensbetrieb im Orden in dieser Zeit nicht unterrichtet. Man darf aber wohl annehmen, daß das Studium mit einem Examen abgeschlossen wurde. Jedenfalls würde es nicht überraschen, wenn Albert in Köln diese Gewohnheit eingeführt hätte.

Eine gewisse Bestätigung für unsere Annahme liegt in der Tatsache,

audiendo lectiones et repetendo et collocutiones faciendo. (*Douais*, Acta capitulorum provincialium (Toulouse 1895, S. 42). Ob sich diese collocutiones oder collationes in Form von Disputationen abgespielt haben, ist möglich, jedenfalls wurden zu solchen Übungen die Gelehrten der Stadt nicht zugezogen.

[1] *Tocco*, c. 13.

[2] Daß es sich bei Hermann von Fritzlar und Tocco um dieselbe Disputation handelt, ist deshalb zu vermuten, weil beide in der Substanz ihrer Berichte weitgehend übereinstimmen, sie also auf dieselbe Quelle zurückgehen.

daß Thomas unmittelbar von Köln nach Paris gesandt wurde. Es ist zum mindesten unwahrscheinlich, daß der Ordensmeister einen jungen Mann, der soeben sein theologisches Studium vollendet hat, an die Universität Paris versetzt, damit er dort sofort als Bakkalaureus die Sentenzen lese. [1] Und gleicherweise würde Albert sich nicht für Thomas so kräftig eingesetzt haben, wenn er nicht von seiner Lehrbefähigung so fest überzeugt gewesen wäre. Man könnte entgegenhalten, daß Thomas nach Abschluß seines Studiums in seine Provinz zurückkehren mußte, also nicht weiter in Köln bleiben und als Lektor fungieren konnte. Gewiß konnte Thomas nicht zum Lektor in Köln ernannt werden, außer durch den Ordensmeister oder das Generalkapitel. [2] Was aber hinderte Albert, Thomas in Köln zurückzuhalten, wenn er mit ihm weitere Pläne vorhatte ? Auf die Besetzung der nachgeordneten Lektorenstellen, die Lektorate für Philosophie vor allem, hatte Albert jedenfalls den größten Einfluß. Zudem bestimmte das Generalkapitel von 1259, daß jeder Leiter eines Generalstudiums einen Bakkalaureus haben solle [3], eine Bestimmung, die jedenfalls nur das allgemein einführte, was vorher schon an einzelnen Generalstudien in Übung war. Über die Lehrtätigkeit des Aquinaten in Köln lassen sich mehrere Vermutungen aufstellen. Zunächst kann man die Angabe des Hermann von Fritzlar — Alle die Leczien, die Bischof Albrecht las, der Meisterpfaffe, di Thomas hörte, si schreip her baz und legete si baz us den Studenten, dan der Meister selber — so auslegen, daß Thomas als Student schon die Repetitionen leitete. Nach Abschluß seines Studiums aber eröffnete er seine scholastische Tätigkeit mit der erwähnten Disputation und wurde als Lektor der Philosophie verwandt. Möglich ist auch, daß er als Bakkalaureus Alberts dozierte.

Über die Sendung des Aquinaten nach Paris berichtet Tocco [4] ausführlicher. Wertvoll ist jedoch die ergänzende Nachricht Hermanns über die Unterredung Alberts mit Thomas, die so recht die ganze Liebe und Achtung des Lehrers vor seinem Schüler zum Ausdruck bringt.

[1] *Pelster* (S. 81) ist ebenfalls der Meinung, daß Thomas in Köln doziert hat. *Denifles* abweichende Meinung (Römische Quartalschrift 34 [1926], S. 55) beruht auf einer zu engen Auslegung der Angaben des Bernhard Gui ; vgl. *Walz*, S. 36.

[2] Die Besetzung der wichtigsten Dozentenstellen an den Generalstudien war Sache des Generalkapitels, das jedoch meist den Ordensmeister mit der Erledigung beauftragte.

[3] Mon. O. P. hist. III, S. 100.

[4] *Tocco*, c. 15.

Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters.

Von Dr. P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach
(Rom, S. Anselmo).

(Fortsetzung und Schluß.)

II. Ausbildung des Charakters.

Wie jede Einzelperson, so ist auch jeder Charakter absolut einmalig und unwiederholbar. Trotzdem haben die verschiedenen Menschen sowohl in ihrem Sein als in ihrem Entwicklungsgang Vieles gemeinsam. Und wollen wir den Charakter eines Individuums zu seiner besten Entfaltung bringen, dann ist vor allem wichtig, zu wissen, welche Naturgesetze auch für den Menschen gelten, und unter welchen allgemeinen Bedingungen das nur gelingen kann.

Naturgesetz und Entstehungsbedingung des Charakters sind nicht dasselbe. Das Naturgesetz gehört in das Reich der Wirkursachen und ist dem Menschen innerlich [1], die Bedingungen dagegen sind nur Voraussetzungen dazu, daß eine Wirkursache in Tätigkeit übergeht, und können sowohl außerhalb des Menschen liegen als in ihm. So ist der Ernährungstrieb ein Naturgesetz, durch das jedes Lebewesen gedrängt wird, fremde Stoffe in sich zu verwandeln ; dagegen ist deren Erreichbarkeit die notwendige Vorbedingung dazu, daß jenes Naturgesetz sich auswirken kann.

A. Der Selbsterhaltungstrieb als Naturgesetz und Prinzip jeder Charakterbildung.

Unter den Entstehungs*bedingungen* des Charakters nennt A. an erster Stelle die « Urtendenz zur Selbstbehauptung ». Wir müssen ihm dankbar sein, daß er die Bedeutung dieser Selbsterhaltungstendenz so eindringlich betont hat. Sie ist wirklich jenes Prinzip, mit dem in der Erziehung am meisten gerechnet werden muß. Aber sie ist nicht

[1] Das gleiche gilt natürlich von den übrigen Geschöpfen.

nur eine *Bedingung*, sondern ein *Naturgesetz*, das dem Menschen durch eine uns allen angeborene Neigung als vom Schöpfer herstammend geoffenbart wird. [1]

a) Begriffsbestimmung.

« In der Biologie spricht man diese Grundtendenz als ‚Selbsterhaltungstrieb' oder so ähnlich an. » (54) Im Menschen dagegen darf sie nur « Tendenz » zur Selbsterhaltung genannt werden. Denn « man stellt sich vor, daß der Trieb im Organismus stets in einer Art von Bereitschaft sei, sich zu äußern, daß er also vorhanden sei, auch wenn an seinen Erscheinungen nichts bemerkbar werde, gewissermaßen immer auf der Lauer läge und eine innere Spannkraft besitze. Wenn er nicht in die Erscheinung trete, so sei dies dadurch zu erklären, daß ihm entweder irgend welche Hemmungen entgegenstünden (Hemmungen, die größtenteils selbst als triebhaft gedacht werden) oder weil er augenblicklich ‚befriedigt' sei. Das Gleichnis vom Akkumulator ist oft gebraucht worden ; wie dieser sich ‚entladen' könne und neuerdings aufgeladen werden müsse, um wieder eine Spannungsdifferenz zu liefern, so entlade sich der Trieb in seinen Äußerungen, und es bedürfe dann wiederum eines gewissen Intervalles, bis seine Spannung sich wiederhergestellt habe » (57). « Jeder im eigentlichen Sinne so zu nennende Trieb ist Aktivität, als solche auf eine zukünftige, zu verwirklichende Situation gerichtet » (62). Gibt man dem Worte « Trieb » diese Bedeutung, dann ist seine Anwendung auf den Menschen allerdings unstatthaft. Ja, als Anhänger der streng thomistischen Philosophie müssen wir sogar leugnen, daß es überhaupt solche Triebe gibt. Denn drücken wir die Sache scholastisch aus, so würde das heißen, eine Kreatur sei schon ohne weiteres in actu secundo, das will sagen, in einem Zustand des Tuns oder Tätig-Seins. Das aber ist eine göttliche Vollkommenheit.

Die Scholastiker bezeichnen das, was man jetzt mit dem Worte « Trieb » wiedergibt, in der Regel als appetitus naturalis und stellen diesen dem appetitus elicitus gegenüber, der im Gegensatz zu jenem

[1] Thomas, I-II q. 94 a. 2 : « Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. » — Supplem. q. 65 a. 1 : « Lex naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua *dirigitur* ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere et hujusmodi, sive ex natura speciei, ut ratiocinari et hujusmodi : omne autem illud, quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. »

stets einen Akt des Erkennens voraussetzt. Aber leider vernachlässigen auch viele von ihnen die nähere Bestimmung, daß der appetitus nur eine « inclinatio rei » ist [1], die noch aktuiert werden muß. [2] Ich denke hier z. B. an Otto Willmann, der im zweiten Teil seiner philosophischen Propädeutik die scholastische Lehre von den Trieben wiedergeben will, aber gerade diesen Punkt gänzlich übersehen hat. [3] Fassen wir den Trieb im Sinne des scholastischen appetitus naturalis, dann steht an und für sich nichts im Wege, auch von einem *menschlichen* Erhaltungstrieb zu sprechen.

b) Allgemeinheit des Selbsterhaltungstriebes.

Die Tatsache, daß sich jedes Lebewesen so lange als möglich im Dasein zu erhalten sucht, ist zu offenkundig, als daß ihre Allgemeinheit von jemanden ernstlich geleugnet werden könnte. Daher muß es etwas befremden, daß A. noch eigens das Wort *Spinozas* anführt : « Omne ens in se perseverari conatur » (54). Gerade den pantheistischen Sinn, den Spinoza dem Selbsterhaltungstrieb gibt, müssen wir entschieden ablehnen. Schon längst vor Spinoza haben andere das Wesen dieses Urtriebes viel richtiger beschrieben. Willmann zitiert a. a. O. (63) besonders Cicero, der in seiner Schrift De finibus bonorum et malorum [4] schreibt : « Jedes beseelte Wesen liebt sich selbst und ist von der Geburt an bestrebt, sich zu erhalten (id agit, ut se conservet), weil ihm dieser ursprüngliche Lebenserhaltungstrieb (primus ad omnem vitam tuendam appetitus) von der Natur gegeben ist, zu dem Zwecke, daß es fortbestehe und ihm die Beschaffenheit komme (ita sit affectum), die für seine Natur die erreichbar beste ist. Diese ursprüngliche Weisung trägt es zunächst verworren und unklar in sich (hanc ab initio institutionem confusam habet et incertam) nur als Drang, seine Eigenart zu erhalten, aber es versteht nicht, was es ist, was es kann, welches seine Natur ist. » « Erst im Verlaufe seiner Entwicklung lernt das Lebewesen seine Interessen (quidquid se attingat ad seque attineat) und Kräfte und diesen Instinkt (animi appetitus) selbst kennen und beginnt anzustreben, was es als seiner Natur angemessen findet, das Entgegengesetzte aber fernzuhalten. [5] Die Lehre des hl. Thomas ist kurz diese : « Jedes Ding

[1] Vgl. Thomas, De Veritate, q. 25 a. 1.
[2] Vgl. die Lehre von der Notwendigkeit des concursus praevius.
[3] Freiburg i. Br. 1913 [4 u. 5]. S. 61 ff.
[4] 5, 9, 24.
[5] Übersetzung von *Willmann*.

liebt mit Naturnotwendigkeit sich selbst, und darum gehört es zur Natur eines jeden, sich selbst zu erhalten und allem, was es zu zerstören droht, so weit als möglich zu widerstehen. Und deswegen ist der Selbstmord gegen einen Naturtrieb und gegen die Liebe, mit der jeder sich selbst zu lieben verpflichtet ist. »[1]

Wir teilen die Geschöpfe ein in anorganische, organische und rein geistige. Die organischen zerfallen wieder in Pflanzen, Tiere und Menschen. So erhalten wir fünf wesentlich verschiedene Klassen. In jeder derselben hat der Selbsterhaltungstrieb, entsprechend ihrer besonderen Natur, ein besonderes Aussehen. Die anorganischen Dinge suchen sich im Sein zu erhalten, indem sie jedem anderen auf sie einwirkenden Körper durch eine Gegenwirkung Widerstand leisten. Fängt z. B. der Wasserstoff an, auf den Sauerstoff einzuwirken und ihn durch Mitteilung wesensfremder Eigenschaften allmählich zu zerstören, dann reagiert dieser sofort damit, daß er ihm in gleichem Umfang Sauerstoffeigenschaften einführt. Und das geschieht solange, bis der Zustand des Gleichgewichtes erreicht ist, in dem die beiden als Wasser, wenigstens virtualiter, weiter existieren.

Bei den Pflanzen geschieht die Selbsterhaltung bereits auf *vitale* Weise. Denn die Pflanze widersteht nicht nur den auf sie einwirkenden anderen Körpern durch eine entsprechende Gegenwirkung, sondern sie sucht im Ernährungsprozeß darüber hinaus den fremden Körper in sich zu verwandeln. In ihr erhält der Selbsterhaltungstrieb auch dadurch eine wesentlich andere Form, daß er hier dem Fortpflanzungstrieb untergeordnet ist. Während die anorganischen Dinge einzig ihr individuelles Sein zu erhalten suchen, geht das Streben der Pflanze so sehr auch auf die Erhaltung der Art und Gattung, daß Aristoteles die Tätigkeit, ein anderes seiner Art hervorzubringen, also das Sinnenwesen ein Sinnenwesen, die Pflanze eine Pflanze, geradezu als die unter allen am tiefsten in der Natur der belebten Wesen begründete bezeichnet. Und der letzte Grund dafür ist, wie der Stagirite ebenfalls schon bemerkt hat, eben das Verlangen, nach bestem Vermögen ewig zu sein und so am Göttlichen teilzuhaben.[2]

Was in der Pflanze noch vollkommen unbewußt geschieht, tut das

[1] II-II 64 a. 5 c.: « Naturaliter quaelibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. »

[2] De anima, 4, 415 a. 21 ff.

Tier bereits mit einem Anfang von Erkenntnis. Denn mittels seiner Sinne nimmt das Tier die Dinge um sich herum nicht bloß wahr, sondern es empfindet zugleich, ob dieselben ihm helfen, sich im Sein zu erhalten oder das Gegenteil davon tun. So kommt es, daß das Tier zwar noch nicht frei, sondern mit innerer Notwendigkeit, aber doch tatsächlich unter den von ihm wahrgenommenen Objekten schon eine gewisse Auswahl trifft, indem es die einen zur Erhaltung seines Seins anstrebt und die anderen aus dem gleichen Grunde flieht. Dadurch bekommt die Selbsterhaltung in jedem Individuum schon eine ganz eigene Form ; denn es werden wohl kaum jemals zwei Lebewesen immer die gleichen Dinge um sich haben.

Der wesentlichste Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt in der Geistigkeit unserer Seele, durch die wir auch mit Verstand und freiem Willen ausgestattet sind. Der menschliche Verstand hat vor den Sinnen den großen Vorzug, daß er nicht allein das räumlich-zeitlich begrenzte konkrete Sein der Dinge erfaßt, sondern das Sein als solches. Diese vollkommenere Seinserfassung des Verstandes ist der Grund, warum in analoger Weise unser Wille nicht, wie das Begehren der Tiere bei den hic et nunc wahrgenommenen Gütern stehen bleibt, sondern nach etwas verlangt, was überräumlich und überzeitlich, also ewig ist. Von jeher hat man mit Vorliebe aus diesem Urstreben des menschlichen Willens nach einem ewigen Sein den Beweis geführt, daß die menschliche Seele unbedingt unsterblich sein muß.[1] Tier und Mensch unterscheiden sich demnach in bezug auf ihre Selbsterhaltung wesentlich dadurch, daß das Tier in jedem Zeitpunkt seines Lebens nur dafür sorgt, das gegenwärtige Sein zu bewahren oder noch zu vervollkommnen, daß dagegen das Streben des Willens direkt auf die Ewigkeit gerichtet ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mensch nicht wünschen kann, ein konkreter Seinszustand möchte fortdauern oder diese und jene vergänglichen Güter möchten ihm zuteil werden. Aber die Frage ist hier die, ob die vergänglichen Güter, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtheit, den menschlichen Willen jemals ganz befriedigen können. Wenn das nicht der Fall ist, dann muß unsere Seele für etwas Unver-

[1] Thomas, c. G. II 79 : « Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere ; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur ; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit. »

gängliches erschaffen sein; sonst widerspricht Gott im Menschen sich selbst. Nun lehrt aber die Erfahrung tagtäglich, daß den Menschen die einzelnen vergänglichen Güter um so weniger befriedigen, je mehr er von ihnen sein eigen nennen darf. Der Mathematiker *Daniel Bernoulli* hat hier sogar ein analoges Verhältnis festgestellt, wie hundert Jahre später Fechner und Weber zwischen Reiz und Empfindung: nach ihm muß der Besitz in geometrischer Progression wachsen, damit die Befriedigung in arithmetischer zunimmt.[1] Und selbst so geht der Zuwachs an Befriedigung nur bis zu einem bestimmten Grade; dann schlägt der Genuß in das Gegenteil um. Daraus ersehen wir deutlich, daß es immer eine Selbsttäuschung ist, wenn der Mensch glaubt, seine Seele durch zeitliche Güter sättigen zu können. Daß diese ihm überhaupt noch eine gewisse Freude bereiten können, hat seinen ontologischen Grund einzig darin, daß sie bei rechtem Gebrauch etwas zur Vervollkommnung des *ewigen* Seins der menschlichen Seele beitragen. Wären sie dazu außerstande, dann müßte die ganze Welt unserer Seele zu einer wahren Höllenqual werden.

In den reinen Geistern endlich erhält der Selbsterhaltungstrieb dadurch ein besonderes Gepräge, daß hier jedes Individuum dank seiner absoluten Unzerstörbarkeit schon ohne weiteres gegen alle Angriffe von Seiten der übrigen Geschöpfe vollkommen gesichert ist.

c) Der menschliche Selbsterhaltungstrieb im besondern.

Im folgenden werden wir uns ganz auf den Erhaltungstrieb im Menschen beschränken. Wie wir gesehen haben, liegt der Grund für seine spezifische Eigenart in der menschlichen Natur selbst. Fassen wir diese näher ins Auge, dann wird es uns auch möglich, zu bestimmen, wie weit derselbe als von Gott gewollt und darum als ganz normal angesprochen werden darf. Gerade in gegenwärtiger Zeit ist es von größter Wichtigkeit, hier klar zu sehen. Denn Ursachen der verschiedensten Art, wie Nervosität, soziale Not und Vernachlässigung der von Gott aufgestellten sittlichen Ordnung, haben den Selbsterhaltungstrieb des Menschen wie kaum eine andere angeborene Tendenz fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Besonders solche, die berufsmäßig Tag für Tag mit Kranken oder sittlich Minderwertigen umgehen müssen, laufen Gefahr, ihm einen Sinn und Umfang zuzuschreiben,

[1] Siehe *Willmann Otto*, a. a. O. S. 38.

der ihm gar nicht zukommt. Krankheit und Verbrechen mögen noch so gewöhnlich werden, deshalb bleiben sie doch immer etwas physisch bzw. sittlich Anormales.

Der Selbsterhaltungstrieb gehört offenbar zu jenen Dingen, deren spezifische Eigenart dadurch bestimmt wird, daß sie auf etwas anderes hingeordnet und diesem ganz und gar angepaßt sind. Denken wir z. B. an die menschliche Seele. Daß diese sich von den reinen Geistern unterscheidet, kommt einzig von ihrer wesentlichen Beziehung zum menschlichen Körper. In gleicher Weise ist jede Anlage, jede Potenz so und so beschaffen, weil sie ihrer ganzen Natur nach auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist: das Sehvermögen z. B. auf die Farbe, das Gehör auf den Ton usf. Nun hat der Selbsterhaltungstrieb des Menschen wesentlich unser *Sein* zum Gegenstand. Daher müssen wir zunächst diesem unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Nach thomistischer Lehre sind Essenz und Existenz oder Sosein und Dasein in den Geschöpfen real voneinander verschieden. Trotzdem sind sie in dem einmal existierenden Einzelding so unzertrennlich verbunden, daß im gleichen Augenblick, in dem die Existenz aufgehoben wird, notwendig auch die Essenz alle physische Realität verliert. Umgekehrt ist aber das geschöpfliche Dasein noch weniger denkbar ohne ein Sosein, weil es dann ein reiner Akt wäre und deshalb nicht mehr etwas Geschöpfliches sein könnte.

Wenden wir das auf unsere Frage nach dem Inhalt und dem Umfang des menschlichen Selbsterhaltungstriebes an, so ergibt sich als erste Folge die Überzeugung, daß beide nur vom Wesen des Menschen aus richtig verstanden werden können. Betrachten wir das menschliche Dasein zunächst rein metaphysisch, so finden wir dasselbe durch zwei Merkmale konstituiert: in dem ersten kommt es mit dem Sein aller Geschöpfe überein, und durch das zweite unterscheidet es sich von jedem anderen. Mit allem anderen (Sein) gemeinsam, hat unser Sein die Beschaffenheit, daß es aus sich selbst weder geworden ist noch fortbesteht, sondern das eine wie das andere Gott zu verdanken hat. Das Unterscheidende des menschlichen Seins aber liegt darin, daß es das Sein einer *Person* ist, und zwar einer Person, die wesentlich aus Leib und Seele besteht. Wer sich einmal ganz klar gemacht hat, was es heißt, nicht bloß wie die untermenschlichen Dinge nur eine *Sache* sein, sondern eine *Person* und als solche von Gott eine Bestimmung für die ganze Ewigkeit erhalten haben, kennt damit auch sowohl Inhalt als Umfang des ihm angeborenen Erhaltungstriebes.

Es ist hier nicht notwendig, auf die Kontroverse über das Wesen der Person näher einzugehen. Von den vielen Definitionen, die bislang aufgestellt worden sind, scheint mir die einfachste noch immer die beste zu sein. Sie lautet: suppositum naturae rationalis und will besagen: eine Substanz wird dadurch zu einer Person, daß sie eine mit Vernunft ausgestattete Natur hat. Denn mit der Vernunft oder dem Verstand ist auch notwendig ein freier Wille gegeben, und daraus folgt alles weitere, was in jeder Person angetroffen wird, ganz von selbst.[1]

Dieses Sein einer Person, sagten wir, hat der Mensch von Gott, der es ihm auch in alle Ewigkeit erhält. Denn kommt auch für jeden von uns einmal eine Zeit, wo Leib und Seele voneinander getrennt werden, und man von uns nur mehr als von abgeschiedenen Seelen spricht, so ist das bloß vorübergehend und hat das einzig zur Folge, daß sich in der Zwischenzeit unser Person-Sein infolge der Trennung unserer Seele vom Leibe nicht voll auswirken kann. Selbst wenn der Mensch es anstrebte, könnte er also weder sein Person-Sein noch seine Existenz jemals gänzlich aufheben. Beides liegt einzig in der Macht Gottes. Daher kann auch weder das eine noch das andere eigentlicher Gegenstand des menschlichen Selbsterhaltungstriebes sein.

Das einzige, was der Mensch in dieser Beziehung vermag, ist, daß er die Verbindung seiner Seele mit dem Leibe entweder direkt durch Selbstmord aufhebt oder durch Nicht-Gebrauch der notwendigen Lebens- und Schutzmittel indirekt herbeiführt. Aber zu nichts ist er von Natur aus weniger geneigt als dazu. Wenn einer gleichwohl einmal von diesem Können Gebrauch macht, so wird das allgemein als etwas ganz Widernatürliches empfunden. Denn eben dazu, damit wir das *nicht* tun, hat Gott unserer Natur zu allertiefst den Selbsterhaltungstrieb eingepflanzt.

Das ist jedoch an diesem erst die *negative* Seite. Wie alles von Gott Verursachte auf ein *positives* Ziel gerichtet ist, muß auch der menschliche Selbsterhaltungstrieb mehr sein als ein bloßes Abwehrmittel gegen direkten oder indirekten Selbstmord.

Nach seiner positiven Seite muß der Selbsterhaltungstrieb offenbar dem gleichen Zwecke dienen, wie das menschliche Sein, um dessentwillen ihn Gott uns eingepflanzt hat. Denn *sind* wir nicht unserer selbst wegen, dann dürfen wir uns auch unserer selbst wegen nicht *erhalten*.

Als Sinn und Zweck unseres Daseins wird in der philosophia

[1] Vgl. Thomas, S. th. I 29 a. 2.

perennis einzig die Ehre Gottes bezeichnet. Denn Gott konnte in der Tat die Welt zu nichts anderem erschaffen als zu seiner eigenen Ehre. Aber leider erweckt die Mangelhaftigkeit unserer Ausdrucksweise zu leicht den Anschein, als *empfange* Gott etwas von uns, und sehen deshalb viele in unserem Leben nur Pflichten. Zu dieser Vorstellung muß man besonders dann kommen, wenn man mit A. jede Handlung des Menschen wesentlich auf ein Hervorbringen gerichtet sein läßt. In Wirklichkeit verhält sich die Sache umgekehrt. Nicht wir geben Gott etwas, sondern Gott teilt uns in einem fort mit. Und wenn wir gleichwohl sagen, der Mensch müsse Gott in allem die Ehre « geben », so bedeutet « geben » hier nichts weiter als « anerkennen », daß wir alles von Gott empfangen haben.

Zu jeder Anerkennung gehören wesentlich zwei Stücke : fürs erste, daß wir etwas erkennen, und sodann, daß das Erkannte uns als ein Gut erscheint, das wir lieben müssen. Denn das Schlechte wird nicht anerkannt, sondern verworfen. Sinn und Zweck unseres Daseins sei die Ehre Gottes, bedeutet demnach auch soviel wie : wir sollen Gott und seine Gaben möglichst vollkommen zu erkennen und zu lieben suchen. [1]

Nun wurde bereits im ersten Teile unserer Abhandlung gezeigt, daß Erkennen und Lieben im Menschen zwar sehr oft Handlungen nach außen zur Folge haben, daß aber das keineswegs zu ihrem *Wesen* gehört. Notwendig schließt dieses vielmehr nur eine Vervollkommnung des *Subjektes* in sich. Daher kann auch die von uns geforderte Ehre oder Verherrlichung Gottes, die den Zweck unseres Erdenlebens ausmacht, unmöglich nur in äußeren Leistungen bestehen. Im Gegenteil, gerade sie verlangt, daß wir uns selbst, d. h. unsere aus Seele und Leib zusammengesetzte Person möglichst vervollkommnen und, um das zu erreichen, so lange als es geht im Sein erhalten. A. verwirft mit Recht die moderne Theorie, daß die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit das höchste Ziel des Menschen sei. « Die Idee der freien, ungebundenen Erziehung zur allseitig entfalteten Persönlichkeit erweist sich . . . als eine in sich selbst widerspruchsvolle, ihr Ziel als durch ihre eigenen Verfahrungsweisen unerreichbar » (171). Denn nach ihr wird eine Selbstvervollkommnung des Menschen angestrebt ohne jede Rücksicht auf die Ehre Gottes. Lassen wir jedoch diese als finis principalis gelten,

[1] Damit wollen wir natürlich die Notwendigkeit der guten Werke nicht leugnen. Diese sind jedoch schon ein Ausfluß der Gottesliebe.

dann kann man sogar mit dem hl. Thomas sagen, der Mensch sei seiner selbst wegen da und unterscheide sich eben dadurch von den übrigen Dingen dieser Erde. [1] Wir wiesen schon oben auf die große Bedeutung hin, die es hat, daß der Mensch nicht bloß eine Sache, sondern eine Person ist. Eine Sache ist immer für eine Person da, eine Person dagegen nur für Gott und sich selbst. Man kann nicht einmal sagen, Zweck des Einzelmenschen sei die Gemeinschaft. Der Mensch bedarf der Gemeinschaft, und diese bedarf der Mitwirkung jedes einzelnen Gliedes, um vollkommen zu sein. Aber weder der einzelne darf die Gemeinschaft wie eine Sache gebrauchen, noch umgekehrt die Gemeinschaft das Individuum. Sondern, wie der Einzelne der Gemeinschaft nach Vermögen helfen muß, ihre Aufgabe zu erfüllen, so hat auch er ein heiliges Recht, von jedem anderen das gleiche zu fordern, damit die Gemeinschaft ihm etwas bieten kann. Sein Selbsterhaltungstrieb aber ist der von Gott dem Menschen ins Leben mitgegebene Wächter darüber, daß dieses Recht unter allen Umständen gewahrt bleibe.

« An und für sich betrachtet », meint A. S. 55, « müßte jede Tendenz zur Selbstbehauptung in letztem Verfolge zur Absolutsetzung des sich behauptenden Wesens führen. Dies ist, da erstens das menschliche Individuum nicht allein ist und auch nicht allein sein kann (wesensmäßig), zweitens dieser Tendenz mehrfache Schranken gesetzt sind, objektiv nicht möglich. *Subjektiv* aber, dem Erleben nach, *geht die Richtung der Selbstbehauptung* allerdings in schließlicher Verlängerung *auf dieses Ziel der Absolutsetzung zu.* Innerhalb der mitmenschlichen Umwelt nimmt daher die Tendenz zur Selbstbehauptung und Selbsterhaltung eine ganz spezifische Gestalt an, die durch den Ausdruck, welchen *Adlers* « Individualpsychologie » von *Nietzsche* übernommen hat, in der Tat am prägnantesten gekennzeichnet ist : *Wille zur Macht.* In ihm müssen wir zweifelsohne einen Grundzug menschlichen Wesens überhaupt erblicken, dessen Vorhandensein und Auswirkungen wir im Leben des einzelnen wie in dem von Gruppen, von Völkern, in der Geschichte also, immer wieder begegnen, freilich oft genug in seltsamer und nur dem darauf aufmerksam gewordenen Beobachter durchschaubaren Verkleidung ». — Wir müssen zugeben, daß die meisten Menschen ein starkes Verlangen zeigen, ihre Macht mehr und mehr zu steigern. Dieser Wille zur Macht steht auch ohne Zweifel zum Selbst-

[1] C. G. III 112 : « Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas. »

erhaltungstrieb in Beziehung. Dennoch kann man nicht sagen, diese Tendenz zur Selbstbehauptung gehe « subjektiv, dem Erleben nach » auf eine Absolutsetzung des sich behauptenden Wesens. A. hat hier einen Gedanken aus der Philosophie *Spinozas* in sein Buch aufgenommen, der mit der immerwährenden Philosophie absolut unvereinbar ist. Denn, wie A. selbst zugibt, ist der Mensch « wesensmäßig » auf die Gemeinschaft hingeordnet. Das schließt ein doppeltes Verhältnis zu dieser in sich. Der Mensch soll einerseits mit Hilfe der Gemeinschaft zu seinem letzten Ziele kommen, aber auf der anderen Seite auch *für* die Gemeinschaft leben. Wäre der Mensch von Gott nur berufen, *von* der Gemeinschaft zu leben, sie zu seinen rein persönlichen Zwecken zu gebrauchen, dann wäre A. im Rechte. Aber Gott hat die Dinge so geordnet, daß das Leben *von* der Gemeinschaft nur durch ein Leben *für* die Gemeinschaft Berechtigung hat ; deshalb kann die Tendenz zur Selbstbehauptung, so wie sie dem Menschen vom Schöpfer eingepflanzt worden ist, unmöglich aus sich und von innen heraus auf eine Absolutsetzung des menschlichen Ich gerichtet sein. Im Gegenteil, von Natur hat der Mensch auch eine starke Neigung, der Gemeinschaft zu *dienen* und nützlich zu sein. Dadurch ist seine Tendenz zur Selbstbehauptung gleich von Anfang an auch subjektiv sehr begrenzt und gemäßigt.

Wenn gleichwohl das Leben des einzelnen wie das ganzer Völker den Anschein erweckt, als bilde der Wille zur Macht einen « Grundzug menschlichen Wesens », so kommt das von dem vielen Bösen in der Welt, das sich immer mehr bemerkbar macht als das Gute. Wenigstens in jeder schweren Sünde liegt wirklich die Tendenz zur Absolutsetzung des handelnden Wesens. Allein das ist ebensowenig eine Auswirkung unserer angeborenen Tendenz zur Selbstbehauptung, wie eine notwendige Folge der menschlichen Willensfreiheit. Diese muß zwar als eine notwendige Voraussetzung jeder Sünde angesehen werden ; denn zu jeder Sünde ist erfordert, daß der Mensch ein sittliches Gebot mit freiem Entschluß übertritt. Wie wenig dennoch gerade subjektiv, *dem Erleben nach*, die Sünde und damit die Tendenz zur Absolutsetzung des menschlichen Wesens eine notwendige Folge oder eine ganz natürliche Auswirkung dieser Willensfreiheit ist, beweist schon das Phänomen der *Reue*, auf das A. in seiner Aspektlehre der menschlichen Handlungen selbst hinweist. Was der Mensch als notwendig eintretend oder als ganz natürlich *erlebt*, das kann er unmöglich bereuen. In der Reue bringt uns das Gewissen deutlich zum Bewußtsein, daß die Sünde nicht nur gegen die objektive sittliche Ordnung verstößt, sondern daß sie auch

von dem Ziele entfernt, zu dem das handelnde Subjekt sich innerlich hingezogen fühlt. [1]

Denken wir sodann an die bekannte Unterscheidung zwischen Schwachheitssünden und Bosheitssünden. In beiden wird das objektive göttliche Gesetz mit Wissen und Willen übertreten. Daher zeigen auch beide eine Tendenz zur Absolutsetzung des Handelnden. Aber, sagt man, bei den Schwachheitssünden ist der Mensch nur unterlegen ; im Grunde seiner Seele will er sich nicht gegen Gott empören und nicht sich selbst zum absoluten Herrn erheben. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Unterscheidung näher einzugehen. Auf jeden Fall zeigt auch sie, daß alle, die sie machen, sich subjektiv nicht ohne weiteres auf eine Absolutsetzung ihrer selbst hingerichtet fühlen. Wie könnten sie sonst von sich behaupten, sie seien in der Versuchung *nur* «*schwach*» *geworden ?* Die Versuchung hätte sie dann vielmehr erst stark genug gemacht oder befähigt, gegen die objektive sittliche Ordnung zu handeln.

So gerne wir daher auch die Tatsache zugeben, daß der Mensch sehr oft Handlungen setzt, die auf eine Absolutsetzung seiner Person hintendieren, ebenso sehr müssen wir bestreiten, daß ihm diese Tendenz objektiv oder subjektiv in gleicher Weise angeboren sei, wie die Tendenz zur Selbstbehauptung. Der Wille zur Macht im Sinne Nietzsches und Adlers ist wesentlich eine *Sünde*, die Tendenz zur Selbstbehauptung dagegen ist ihrer ganzen Natur nach gut, weil sie dem Menschen von Gott selbst eingepflanzt worden ist, damit er seinen Schöpfer verherrliche und seine eigene Person immer mehr vervollkommne.

Man wird hier vielleicht einwenden, daß der Mensch doch auch außerhalb der Sünde eine stärkere Neigung zum Herrschen zeige, als zum Dienen, und fragen, wie das zu erklären ist, wenn beide Neigungen in gleicher Weise angeboren sein sollen. Es sei hier nur daran erinnert, daß sich die Folgen der Erbsünde auch auf die soziale Ordnung erstrecken. Sodann beachte man, daß das wirkliche Verhalten des Menschen gegen eine Sache nicht einzig von seiner angeborenen Neigung abhängt, sondern auch davon, in welcher Gestalt ihm diese Sache entgegentritt. So hat jeder von uns ein großes Bedürfnis nach Wissen. Dennoch hat sogar ein hl. Augustinus in seiner Jugend nicht immer gerne gelernt, weil ihn die Form, in der ihm das Wissen beigebracht wurde, anwiderte. Und ganz ähnlich geht es uns mit unserer Neigung

[1] Vgl. Römerbrief 7, 14 : « Non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio. »

zum Dienen. Wenn die Menschen im allgemeinen weniger Neigung zum Dienen und Gehorchen zeigen als zum Herrschen, so hat das seinen Grund nicht darin, daß ihnen das Dienen-Wollen weniger angeboren ist, sondern darin, daß das Dienen in seiner jetzigen Form unseren Selbsterhaltungstrieb nach der Seite der Selbstvervollkommnung, die der Mensch notwendig anstrebt, nicht in gleicher Weise befriedigt, wie das Herrschen, sondern daß es von uns sogar als eine Buße und Verdemütigung empfunden wird. Denn in der gegenwärtigen, durch den Sündenfall unserer Stammeltern herbeigeführten Gesellschaftsordnung ist nun einmal der Dienende seinem Herrn gegenüber zum mindesten dadurch im Nachteil, daß dieser eine weit größere Möglichkeit hat, sich als Person nach eigenem Willen zu entfalten. Nach Aristoteles ist der Sklave nur ein belebtes Werkzeug seines Herrn.[1] Das gilt selbst dann, wenn ein Gesetz oder eine Vorschrift durchaus auf das bonum commune hingerichtet ist und daher ganz unpersönlich zu sein scheint. Schon bei der Formulierung geht etwas von der Person des Gesetzgebers in das Gesetz über, und noch weit mehr macht sich diese geltend bei der Durchführung.[2] Hätte der Selbsterhaltungstrieb nicht auch nach dem Sündenfall die andere Seite behalten, nach der er den Menschen unmittelbar auf Gott hinordnet, und trügen dem Dienenden die Arbeiten, die er für seinen Herrn leistet, nicht wenigstens *religiöse und sittliche Werte* ein, dann könnte man es jetzt niemanden verargen, wenn er auf jede Weise versuchte, möglichst bald aus seiner dienenden Stellung herauszukommen und zur Herrschaft zu gelangen. Sobald einer das rechte Verhältnis zu Gott verloren hat, *muß* er sogar in der Gesellschaft immer entweder durch seine Herrschsucht Anstoß erregen, oder an der Macht anderer Anstoß nehmen, und deshalb wird er in keinem Falle darin zu seiner Vollendung gelangen. Einzig die Religion, auch schon die natürliche, bewirkt im Träger der

[1] Der hl. Thomas faßt die Ansicht des Stagiriten in die Definition zusammen: « Servus est organum animatum activum separatum alterius homo existens. » Comm. in l. I. Politic. lect. 2. — Die eigene Ansicht des Aquinaten siehe: I q. 96 a. 4.

[2] Dagegen spricht auch nicht der Umstand, daß ein Regent infolge seiner vielen Regierungsgeschäfte sich in Kunst und Wissenschaft weniger ausbilden kann als manche seiner Untergebenen. Daran ist nicht das Herrschen schuld, sondern das kommt einzig vom Mangel an Zeit. Dagegen hat die begrenztere Entwicklungsmöglichkeit des Dienenden ihre unmittelbare Ursache im Unterworfensein. Und wenn dieser sich trotzdem in dem einen oder anderen Punkte über seinen Herrn hinaus entfaltet, so hat er das nur dem Umstande zu verdanken, daß er von ihm nicht bis zur äußersten Grenze des Möglichen ausgenützt wird.

sozialen Gewalt, heiße er nun Familienvater, Oberer oder Regent, ein solches Maßhalten, daß auch der Untergebene sich noch als Person zu fühlen vermag; dem Untergebenen dagegen kann sie allein die Kraft geben, auf die Entfaltungsmöglichkeiten der Herrschenden zu verzichten und sich mit dem Gedanken zu trösten, daß auch sein Dienen Gott zur Ehre und ihm selbst zur Vervollkommnung gereicht, ja, daß dasselbe, besonders wenn es im Lichte des übernatürlichen Glaubens betrachtet wird, wenigstens in *einer* Hinsicht, und dazu in der wichtigsten, vor dem Herrschen sogar Vieles voraus hat, was es wünschenswerter macht als jenes.

B. Bedingungen einer glücklichen Charakterentwicklung.

a) Damit haben wir schon die erste Bedingung angegeben, ohne die ein Charakter sich niemals vollkommen entfalten kann. Ein unreligiöser Mensch bleibt stets ein Stückwerk. Nach außen erscheint er vielleicht ganz korrekt, anständig, «gut erzogen», «fein gebildet»; innerlich ist er nichts davon, weil ihm das wichtigste fehlt: das rechte Verhältnis zu Gott, ohne das auch ein rechtes Verhältnis zur sozialen Ordnung nicht möglich ist. Daher setzt eine glückliche Charakterbildung nichts so notwendig voraus, als daß sie gleich von Anfang an religiös orientiert werde.

b) Sodann ist unumgänglich erfordert, daß das Lebens*ideal* eines Menschen nicht in Widerspruch gerate mit seiner Lebens*aufgabe*. Jeder von uns hat bestimmte Ideale, nach denen er seinen Charakter gestaltet, ob er sich darüber Rechenschaft ablegt oder nicht. Aber ebenso hat jeder im Leben auch ganz bestimmte Aufgaben zu erfüllen, denen er sich nicht entziehen kann. Und wenn das Lebensideal zu seiner Verwirklichung einen anderen Wirkungskreis erheischt, als ihn die nun einmal gestellte Lebensaufgabe verlangt, dann entstehen in der Seele die störendsten Konflikte.

Die Art, wie Ideale in uns zustande kommen, ist sehr verschieden. Meistens ist das gesprochene Wort eines anderen ihre erste Ursache. In der Regel wirkt jedoch das Beispiel stärker. Aber selten hält der eine am andern alles für nachahmenswert, und deshalb hat das nämliche Ideal zuweilen die verschiedensten Ursachen.

Nur in einem kommen alle Ideale überein. Durch jedes von ihnen wird der Selbsterhaltungstrieb des Menschen auf ein bestimmtes Objekt und Ziel festgelegt. Wir sagten zwar oben, daß dieser dem Menschen

angeboren sei, und wir nannten ihn deshalb einen appetitus *naturalis;* das selbstgewählte Ideal dagegen fällt unter den appetitus *elicitus*, und so scheint es, als habe die Idealbildung mit dem Selbsterhaltungstrieb nichts zu tun. Allein, wie ich in meiner bereits zitierten Schrift über « Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen » S. 52 ausgeführt habe, setzt jedes freie Wollen ein unfreies Naturstreben voraus und besteht unsere Freiheit einzig darin, daß wir dem appetitus naturalis durch die Hinordnung auf ein bestimmtes Objekt und die Abkehr von anderen eine konkretere Form geben. Durch den Willen wird der Trieb erst zum eigenen Streben im vollen Sinne des Wortes. A. reißt den Willen und den Naturtrieb etwas zu sehr auseinander, wenn er ihnen vollständig getrennte Sphären der Auswirkung zuweist (63). Recht hat er dagegen, wenn er sagt, der Selbsterhaltungstrieb werde im Menschen zu einem Selbsterhaltungs*willen*. Nur ist es wieder zuviel, wenn er ihn schlechthin einen Willen zur Macht nennt. Der Wille zur Macht im Sinne Nietzsches ist, wie schon gezeigt wurde, eine Verzerrung, etwas Unnatürliches und Sündhaftes. Wäre der Selbsterhaltungswille des Menschen *wesens*notwendig ein Wille zur Macht, dann könnte es für uns alle auch nur ein Ideal geben : nämlich eine möglichst große Machtentfaltung. Nun spricht aber A. selbst von richtigen und falschen *Idealen*, und lehrt auch die Erfahrung, besonders die Geschichte der Heiligen, daß es außer der Macht noch andere Dinge gibt, die sich der Mensch zum Ideal erwählen kann. Nach A. ist dazu eine « entsprechende Korrektur » des Willens zur Macht notwendig (171), und zwar geschieht diese Korrektur durch den Willen zur Gemeinschaft. Nach dem Gesagten können wir das in keiner Weise zugeben. Die Sache verhält sich vielmehr gerade umgekehrt. Erst wenn der Mensch seinen Willen zur Macht aufgibt, kann er zur Gemeinschaft in das rechte Verhältnis kommen. Das gibt übrigens A. selbst zu, indem er S. 308 schreibt : « Den Sinn und das Zwingende etwa der Gemeinschaftsforderung kann man anders als im Religiösen gar nicht begründen und verständlich machen. Gemeinschaft um ihrer selbst willen, ja auch um des Staates, des Volkes, der Kultur oder der Menschheit willen, wird niemals jene überzeugende und gewinnende Gewalt besitzen, den Menschen unter allen Umständen, das Kind, das den Weg zu ihr noch noch nicht gefunden, den Erwachsenen, der von ihr abgeirrt, in ihren Bann zu ziehen, was aber, so sahen wir, nicht nur im Interesse der Allgemeinheit, sondern geradezu für die Entfaltung der Einzelperson unerläßlich bleibt. »

c) Wie der Mensch eine angeborene Hinordnung auf das Leben in der Gesellschaft hat, so bringt er auch gewisse Forderungen an dieselbe gleichsam schon ins Leben mit. Besonders verlangt er nach Liebe und Recht. Nach Liebe, weil er mit anderen zusammen nach seinem letzten Ziele streben soll und das ohne Liebe undenkbar ist ; und nach Recht, weil über gewisse Dinge unabhängig von jedem anderen Menschen verfügen zu können ganz wesentlich zum Person-Sein gehört. Denn Person, haben wir gesehen, ist der Mensch dadurch, daß er eine natura rationalis hat. Auf Grund dieser ist er aber zugleich auch frei, und eine Freiheit ohne Rechte wäre ein Unding.[1] Die Liebe verbindet die Menschen miteinander, die Rechtsordnung dagegen wahrt jedem trotz aller gesellschaftlichen Bindungen stets die notwendige persönliche Selbständigkeit, um, wenn die Gesellschaft versagt, auch *ohne* deren Hilfe, ja, nötigenfalls sogar *gegen* die große Menge der Andersgesinnten das von Gott gesteckte Endziel anstreben zu können. Weder die Liebe allein, noch die Rechtsordnung allein ist für eine glückliche Charakterentwicklung des Menschen innerhalb der Gesellschaft ausreichend. Gäbe es in ihr einmal nur mehr Liebe, dann wäre sie nichts mehr als eine große Masse. Und wäre in ihr alles ohne Ausnahme streng rechtlich geordnet, dann wäre das Menschenleben bestenfalls ein Friede in Waffen. Daher ist die dritte Bedingung einer denkbar besten Charakterbildung, daß in der Gesellschaft, in der einer aufwächst, sowohl die Liebe als das Recht innerhalb der gottgewollten Grenzen gepflegt werde.

Nach der Lehre der Heiligen Schrift und der Scholastiker ist der Mensch schon von der Geburt an ein Abbild Gottes. Gleichwohl bleibt es die Aufgabe seines ganzen Lebens, durch Entfaltung aller Anlagen und Fähigkeiten Gott immer ähnlicher zu werden. Der Selbsterhaltungstrieb ist ihm ein beständiger Mahner, diese Aufgabe auch wirklich zu erfüllen. Da indessen der Erfolg an die drei genannten Bedingungen geknüpft ist, können selbst beim besten Willen Charaktere entstehen, die als mehr oder weniger mißraten bezeichnet werden müssen. Die Ursachen solcher « abwegiger » Charakter, wie A. sie nennt, sind sehr verschieden. Zum Teil sind sie rein physische, zum Teil auch moralische ; das eine Mal ist der Mensch schon durch seine ererbte Konstitution zu einer Fehlentwicklung sehr disponiert, das andere Mal wird in ihm die nähere Disposition erst nachträglich durch ungünstige Einflüsse von

[1] Vgl. Thomas, II-II q. 57 a. 3.

außen, besonders von seiten seiner Eltern, Erzieher, Lehrer und Vorgesetzten geschaffen. Wie weit das eine oder das andere in einem bestimmten Falle zutrifft, kann immer nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit angegeben werden. Schon aus diesem Grunde, mehr aber noch, weil Abwegigkeiten niemals aus der Natur des Menschen erklärt werden können, sondern es sich bei ihnen immer nur um Einwirkungen der nächsten Ursachen auf die Charakterbildung handelt, ist es nicht mehr Sache des Philosophen, sie zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen. Was A. über die Behandlung derer schreibt, bei denen aus irgend einem Grunde schon gewisse Abwegigkeiten des Charakters angefangen haben, würde allein schon hinreichen, sein Buch allen Erziehern und Lehrern zu empfehlen.

Soziale Aktivierung des Thomismus.

Von Dr. Jakob LORENZ, Privat-Dozent, E. T. H.

In einer Zeit, da die Welt noch im Taumel der Bewunderung lag, wie weit es die neuzeitliche wirtschaftliche und soziale Entwicklung gebracht habe, hat P. A. M. Weiß mit klarem Auge erkannt und mit lauter Stimme verkündigt, daß der abendländische Kulturkreis einem Abgrunde zustrebe.[1] Der mehr als 80-jährige konnte sich in seinen Memorien[2] darauf berufen, daß er — der als Pessimist verschriene — leider mehr als recht behalten habe. Weiß war ein Vorläufer. Immer allgemeiner bricht sich heute die Meinung Bahn, daß die Welt an einer Zeitenwende steht. Ein *Spengler*[3] spricht schlechthin vom Untergang des Abendlandes. Auf engerem, sozialökonomischem Gebiete schreibt *Keynes*[4] sein bedeutungsvolles « Ende der laisser-faire » ; *Sombart*[5] kündet an, daß der Kapitalismus sich zu Ende neige ; *Jostock*[6] schreibt vom Ausgang des Kapitalismus. Und wenn wir aus der Welt des Geistes in jene seiner praktischen Auswirkung blicken, müssen wir nicht gestehen, daß — man mag sich zu ihnen stellen wie man will — Fascismus, Nationalsozialismus, Bolschewismus gewaltige Revolutions-

[1] *A. M. Weiß*, Soziale Frage und soziale Ordnung. Apologie des Christentums. Bd. IV. Freiburg, Herder.

[2] Derselbe, Lebensweg und Lebenswerk. Freiburg, Herder, 1925.

[3] *Oswald Spengler*, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. 2 Bde. München, O. Beck.

[4] *John Maynard Keynes*, Das Ende des Laissez-faire. Ideen zur Verbindung von Privatwirtschaft und Gemeinwirtschaft. München, Duncker und Humblot, 1926.

[5] *Werner Sombart*, u. a. in : Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. 2. Halbband, namentlich S. 1000 ff. — Die prinzipielle Eigenart des Kapitalismus. GDS IV. Abtlg. I. Tl. S. 24 f.

[6] *Paul Jostock*, Der Ausgang des Kapitalismus. Ideengeschichte seiner Überwindung. München, Duncker und Humblot, 1928.

bewegungen darstellen, die den striktesten Gegensatz zur sozialen Gleichgültigkeit des XIX. Jahrhunderts bilden? Aber gerade diese Bewegungen lassen es unbestimmt erscheinen, ob diese Ausgangsperiode des kapitalistischen Zeitalters eine solche des Überganges oder des Unterganges einleite. Darüber entscheidet nicht blindes Schicksal, sondern der Umstand, ob genügend aufbauende Kräfte vorhanden sind, welche — geistig unabhängig von der pseudobürgerlichen Epoche des letzten Jahrhunderts und unbeeinflußt von der aus ihr geborenen Philosophie des Sozialismus — auf Grund einer haltbaren Gesellschaftsanschauung und umfassender Beherrschung wirtschaftlicher Tatsachen den Weg zu einer sozial besseren, wenn auch vielleicht in bezug auf wirtschaftliche Entwicklung bescheideneren Zeit zu bahnen wissen.

Die Erweckung, Bildung und Sammlung solcher Kräfte kann nur im Zeichen einer Sozialphilosophie vor sich gehen, die auf festen Grund baut. Wer aus unseren Kreisen möchte da nicht an das Lehrgebäude des Thomismus in seiner einzigartigen Zielstrebigkeit, seiner Einheitlichkeit und Durchsichtigkeit denken? Und doch steht der reiche Gehalt der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Anschauungen des hl. Thomas und der Scholastik überhaupt in keinem Verhältnis zur praktischen Wirksamkeit dieser Lehren in den Wirren der Gegenwart. Wohl fehlt es unter katholischen Soziologen und solchen, die sich so nennen, nicht an Berufungen auf den hl. Thomas; aber diese Berufungen haben recht oft sybillinischen Charakter, sodaß mit ihnen die gegensätzlichsten Ansichten gestützt werden. So kommt es denn, daß ein Anhänger des Thomismus glaubt, die Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts gelöst zu sehen [1], ohne daß thomistisch gerichtete Sozialpolitiker und Moralisten mit dieser Lösung etwas beginnen können [2], daß andere, von Thomas ausgehend, zu einer Kapitalrententheorie gelangen [3], die wieder andere des gleichen Geisteskreises mit Hinweis auf Thomas ablehnen [4] oder daß einer, der sich in der Werttheorie [5] auf Thomas stützt, des Sozialismus verdächtig wird, daß die einen in der Scholastik geradezu die geistige Grundlegung des Kapitalismus

[1] *Oscar Renz*, Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. Luzern, Räber, 1928.

[2] Cf. « Hochwacht » (Winterthur), Nr. vom 15. März 1927.

[3] *Weiß*, l. c. S. 739 ff.

[4] *Anton Orel*, Oeconomia perennis. Mainz, Matthias Grünewald-Verlag. Bd. I, S. 272 ff.

[5] *Wilhelm Hohoff*, Warenwert und Kapitalprofit. Eine Einführung in das Studium der politischen Ökonomie. Paderborn, Jungfermann, 1902.

erblicken [1], was andere wiederum dankend ablehnen. [2] Es erweckt beinahe den Eindruck, daß die Berufung auf Thomas nicht nur keine einheitliche Sammlung der Geister zur Lösung der erwähnten Aufgabe mit sich gebracht habe, sondern daß die Scholastik eher zum Zankapfel für jene wird, denen sie den Weg weisen möchte. Und doch müßte uns Thomas ein Lehrer sein, dessen Anschauungen nach den Anweisungen des großen *Leo XIII.* gerade in den gesellschaftlichen Problemen der Gegenwart entscheidend sein sollen! Woher diese mangelhafte Auswirkung thomistischer Ansichten für die Praxis? Kommt dies daher, daß die berufenen Vertreter des Thomismus sich der Gegenwart nicht genügend anpassen oder daß die Gegenwart sie nicht versteht? In der Tat hat der Laie, der nicht über eine besondere thomistische Schulung verfügt, nicht selten den Eindruck, daß hier — um mit Schiller zu reden — «ein anderes Volk in anderen Zungen spricht». Oder hat *Schmoller* recht, wenn er von den idealistischen Moralsystemen (unter ihnen ausdrücklich dem thomistischen) sagt [3]: «Sie haben Großes gewirkt für die Erziehung der sittlichen Kräfte, für die Heiligung eines strengen Pflichtbegriffes, für das Verständnis und die Würde der gesellschaftlichen Institutionen. Aber sie ruhten vielfach mehr auf Hypothesen und idealistischen Annahmen, übersahen das empirische Detail der psychologischen Vorgänge und gesellschaftlichen Einrichtungen. Sie hielten nicht Stand vor der fortschreitenden Wissenschaft.» Also Thomas von Aquino vieux jeu? Das wäre seltsam in einer Zeit, da die Organisation der Wirtschaft in Kartellen und Syndikaten ganz unabhängig von Thomas wieder von sich aus auf Fragen, wie jene vom «gerechten Preis» zu stoßen beginnt, wo die freie Wirtschaft wieder mehr und mehr in eine normierte hinübergeleitet, in der nicht mehr blinde Marktkonstellationen, sondern moralische Erwägungen entscheidend sein werden. In solcher Situation ist uns die Notwendigkeit einer fundamentsichern Sozialphilosophie doppelt bewußt und wird uns zur Herzenssache. Es genügt aber nicht, daß wir fast zu verächtlich von jenen Sozialökonomen reden, welche glauben, ihrer entraten zu

[1] *Franz Keller*, Unternehmung und Mehrwert. Eine sozial-ethische Studie zur Geschäftsmoral. Paderborn, Schoeningh, 1912, S. 60 ff.

[2] *J. B. Kraus* S. J., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie. München, Duncker und Humblot, 1930, S. 60, 63. [Namentlich gegen Sombart'sche Auffassung im «Bourgeois» gerichtet.] Siehe weiter unten im Text.

[3] *Gustav Schmoller*, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre. Erster Teil. Leipzig, Duncker und Humblot, 1900, S. 71.

können. Es genügt auch nicht, daß wir Sozialphilosophie treiben. Wir müssen den Nachweis leisten, *daß wir in ihrem Lichte auch zu praktischen Schlußfolgerungen kommen, wenn man uns nicht den berechtigten Vorwurf des moralischen Utopismus machen soll.*

Es darf wohl noch eines bemerkt werden, und das gibt vielleicht diesen Auseinandersetzungen ihren besonderen praktischen Sinn: Wir mißbrauchen zuweilen die Sozialphilosophie. In der Praxis wird von irgend einer Seite auf wirtschaftlichem oder sozialem Gebiete aus dem Handgelenk für oder gegen etwas Stellung genommen. Nachträglich sieht man sich dann — durchaus eklektisch — nach Stützen für diese Stellungnahme um. Man wendet und dreht Tatsachen der Gegenwart und Aussprüche der Scholastiker, bis eine Begründung zu Stande kommt, der mit Zitaten der Anschein der Wissenschaftlichkeit verliehen wird. An Stelle der Sozialphilosophie regiert leider nur zu oft die Sozialsophistik. Nichts ist aber dem streng wissenschaftlichen Geiste des Thomismus mehr zuwider. Aus den Ergebnissen der Forschung heraus zur im voraus wohlbegründeten Tat zu schreiten, das ist unsere Aufgabe.

Wie wir zu einer solchen sozialen Aktivierung des Thomismus kommen können, das ist Zweck dieser Darlegungen. Sie gliedern sich in zwei Teile:

1. in die Darstellung des Verhältnisses von Sozialphilosophie und Sozialökonomie;

2. in die Darstellung der Methode, die in bezug auf die Anwendung des Thomismus auf die Gegenwart zu verwenden ist.

I.

In seinem neuesten Werke « Die drei Nationalökonomien »[1] hat *Werner Sombart* den Versuch gemacht, eine Gliederung von der Gesamtlehre der Wirtschaft aufzustellen. Er teilt sie ein in die Wirtschaftsphilosophie, die Wirtschaftswissenschaft und in die Wirtschaftskunstlehre.

Die *Wirtschaftsphilosophie* ist ein Gebiet für sich. Sie hat die Einordnung der Wirtschaft in den allgemeinen Seinszusammenhang vorzunehmen (Ontologie der Wirtschaft), sie in den allgemeinen Sinn-

[1] Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. München, Duncker und Humblot, 1930.

zusammenhang zu stellen (Kulturphilosophie der Wirtschaft) und endlich sie in den Wertzusammenhang der Welt einzugliedern (Ethik der Wirtschaft). Es liegt auf der Hand, daß die Wirtschaftsphilosophie je nach ihrem Standpunkt, namentlich im Hinblick auf die Ethik eine ganz verschiedene sein wird. *Sombart* nennt als Hinweis einige drastische Fragen : Welche Ziele soll sich die Wirtschaft stecken ? Was ist Volkswohlfahrt ? Was ist eine gerechte Verteilung ? Was ist ein gerechter Preis ? Jede dieser Fragen wird philosophisch verschieden betrachtet werden, je nach der Stellung zu den « letzten Fragen » des Lebens überhaupt.

Die *Wirtschaftswissenschaft* ist von der Beantwortung solcher Fragen unabhängig. Denn sie hat zur Aufgabe « ganz schlicht zu untersuchen, was im Bereiche des Wirtschaftslebens war, ist und (vermutlich) sein wird ». Ehrliches, wissenschaftliches, von Weltanschauungsmomenten freies Forschen wird hier zu gleichen Ergebnissen kommen. Die Lebensarbeit eines Pasteur, eines Metschnikow, eines Robert Koch auf das Wirtschaftsleben übertragen — und wir haben das Arbeitsfeld des « reinen » Wirtschaftswissenschafters vor uns. Er braucht ohne Philosophie durchaus kein minus habens zu sein ; er kann ein großer Wohltäter der Menschheit sein und man kann über solche Wirtschaftswissenschafter (im Sinne von Sombart) nur dann die Nase rümpfen, wenn man nicht erfaßt, was Wirtschaftswissenschaft ist und wenn man ihre Aufgaben von den höhern der Sozialphilosophie nicht zu unterscheiden vermag. Freilich werden diese Wissenschafter stets versagen, wenn wir an sie mit Dingen gelangen, die an die letzten Fragen rühren. Aber wenn diese Wissenschafter wirkliche Wissenschafter sind, so werden sie uns erklären : Als Wirtschaftswissenschafter ignoramus et ignorabimus ; wendet Euch an den Philosophen.

Die *Wirtschaftskunstlehre* will zeigen, was wirtschaftlich angeordnet werden muß, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Sie zeigt uns die Mittel zur Erreichung des Zweckes, nicht den Zweck in seinem Gehalte selbst. Ihr Verhältnis zur Wirtschaftsphilosophie und zur Wirtschaftswissenschaft ist das folgende : Die Philosophie weist uns einen bestimmten Zweck, der angestrebt werden muß und zeigt uns Gut und Böse über diesen oder jenen Zustand. Die Wirtschaftswissenschaft stellt fest, daß unter bestimmten wirtschaftlichen Voraussetzungen bestimmte wirtschaftliche Folgen eintreten. Die Wirtschaftskunstlehre weist an, wie der vom Philosophen geforderte Zweck unter Anwendung der wirtschaftswissenschaftlichen Ergebnisse in ganz konkreten Fällen

zu erreichen ist. Während Wirtschaftsphilosophie und Wirtschaftswissenschaft auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben, wird die Wirtschaftskunstlehre für verschiedene Verhältnisse ganz verschiedene Verhaltungsmaßregeln geben.

Diese Betrachtung führt zu folgendem Schlusse: Wirtschaftsphilosophie, Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftskunstlehre haben verschiedene Aufgaben. Es besteht zwischen ihnen eine eigentliche Arbeitsteilung. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß wir dem Amoralismus des Wirtschaftslebens das Wort reden. Aber man muß säuberlich die *Wissensgebiete unterscheiden*, wenn man nicht zu jenem verwirrenden Durcheinander von Philosophie und Wirtschaftswissenschaft gelangen will, das leider gang und gäbe ist. Gerade zur Vermeidung eines solchen Durcheinanders ist aber auch eine *Arbeitsvereinigung neben der Arbeitsteilung* nötig. An sich wäre es ja ideal, wenn der Wirtschaftsphilosoph diese Vereinigung *in sich* haben könnte. Die Schwierigkeiten zeigt Sombart auf, wenn er vom Wirtschaftsphilosophen sagt[1]: « Er muß natürlich und vor allem ein guter Philosoph sein, d. h. gewiß nicht nur eine schulmäßig einwandfreie sog. philosophische Ausbildung besitzen, sondern auch und vor allem eine Philosophie von Wert lehren. . . . Aber dieser Philosoph von Gottes Gnaden soll nun — es klingt fast wie Hohn — sehr gründliche Kenntnisse von der Wirtschaft haben. Ist das überhaupt möglich? In (wirtschaftlich) primitiver Zeit, ja: Aristoteles, Thomas von Aquin und die andern großen Scholastiker konnten das Wirtschaftsleben noch überblicken und haben uns deshalb auch das beste zum Thema der Wirtschaftsphilosophie gesagt, das wir heute besitzen. Aber in unserer Zeit! Welchem Philosophen ist es zuzumuten, daß er in die Geheimnisse des Terminhandels und der Konzernbildung, der Konjunkturgestaltung so eindringt, daß er darüber fachmännisch einwandfreie Urteile fällen kann? Es genügt auch nicht, damit man Wirtschaftsphilosophie treiben könne, um die Grundsätze der Wirtschaft allein zu wissen. Man muß ihr Getriebe kennen. Und diese Kenntnis sich nebenbei anzueignen, übertrifft fast das menschliche Können. Deshalb sind die Äußerungen, die unsere großen Philosophen über die Wirtschaft getan haben, fast durchgängig von einer fast kindlichen Einfalt: von *Kant*, *Fichte*, *Hegel* angefangen bis zu *Nietzsche*. Die einzigen neueren Philosophen von Rang, die gründliche wirtschaftliche Kenntnisse besaßen, sind, soviel ich sehe: *E. V. Hartmann* und

[1] Die drei Nationalökonomien. S. 295 f.

Max Scheler, denen wir denn auch wertvolle wirtschaftsphilosophische Aufschlüsse verdanken. . . . »

Es ist interessant, sich zu überlegen, was mehr Verwirrung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften gestiftet hat : Die « kindliche Einfalt » mancher Philosophen in wirtschaftlichen Dingen oder der anspruchsvolle Dünkel gewisser Wirtschaftswissenschafter auf philosophischem Gebiete. Jedenfalls ist das Ergebnis der landläufigen Verquickung ein amphibienhafter Zustand der Sozialökonomie, bei dem die Philosophie den Wirtschaftern entschieden gefährlicher ist als die Wirtschaft den Philosophen. Bei den vergeblichen Versuchen von sage und schreibe sechshundertundeinundzwanzig Autoren, die sich in der Nationalökonomie mit dem Wertbegriffe abgequält haben sollen, ist man keinen Schritt weiter zur Klarheit vorgedrungen. Es ist daher sehr wichtig, sich über die Eigenart der verschiedenen Wissensgebiete klar zu werden, ihre Wesenheit und Aufgaben zu erfassen.

Es dürfte keine besonderen Schwierigkeiten haben, die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Arbeitsteilung einzusehen. So gut wie wir bei einem Arzte keine philosophischen Fähigkeiten voraussetzen, um ihn als Arzt gelten zu lassen, ja zu ihm Vertrauen zu haben, so gut können wir den Wirtschaftswissenschafter auf seinem ureigensten Gebiete, der Wirtschaftswissenschaft und der Wirtschaftskunstlehre, hochschätzen und zu Rate ziehen, ohne von ihm philosophische Notionen zu fordern. Er beherrscht einen für sich bestehenden Zweig des Wissens, der an sich von der Philosophie, insbesondere von der Wirtschaftsmoral sehr gut zu unterscheiden ist. Wir verlangen auch von einem Kunstmaler nicht, daß er Chemiker sei, daß er es verstehe, Farben herzustellen ; wir schätzen ihn als Künstler der Farbengebung und Formgestaltung. Und doch baut er auch auf der Chemie und ihren Erzeugnissen auf. Warum sollte ein gleiches Vorgehen nicht für die Wirtschaft möglich sein ? Schwierigkeiten erheben sich insofern, als wirtschaftswissenschaftliche Kenntnisse *angewendet* werden müssen. Aber die gleichen Schwierigkeiten ergeben sich auch auf anderem Gebiete. Die *praktische Handlung* ist eben moralischer Natur. Die *Technik* der Handlung und ihre *wissenschaftlichen Voraussetzungen* liegen auf einem anderen, wohl unterscheidbaren Gebiete. Sie bleiben sich gleich, ob sie zu moralischen oder unmoralischen Zwecken ausgeübt werden, ob der Arzt, um ein besonders häufiges Beispiel zu erwähnen, seine gynäkologischen Kenntnisse in erlaubter Weise gebrauche oder zu einem Abortus mißbrauche, ob der Maler eine Madonna oder eine

schmähliche Szene zur Leinwand bringe. *Die Anwendung der wirtschaftswissenschaftlichen Kenntnisse muß auf philosophischen Voraussetzungen und gleichzeitig auf der notwendig wissenschaftlichen Sachkenntnis beruhen.* In der Anwendung setzt die notwendige Arbeitsvereinigung von Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftsphilosophie ein. Die Anwendung der durch Sozialphilosophie, Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftskunstlehre vermittelten Kenntnisse erfolgt aber in der *Volkswirtschaftspolitik.*

Es ist hier notwendig, auf das Wesen der Volkswirtschaftspolitik einzutreten. Wir haben zu unterscheiden zwischen der *theoretischen* und der *angewandten* Volkswirtschaftspolitik. Die theoretische Volkswirtschaftspolitik, gewöhnlich praktische Nationalökonomie genannt, wird als jener Teil der Nationalökonomie aufgefaßt, der sich mit der « Lehre von den Aufgaben der öffentlichen Gewalt und der Gesellschaft in bezug auf das wirtschaftliche Leben » beschäftigt, die somit Ziele aufstellt und untersucht, auf welche Weise man am zweckmäßigsten die Volkswirtschaft fördern, vorhandene Schäden beseitigen und damit einen besseren Zustand erreichen kann.[1] Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Disziplin nicht nur die Kenntnis wirtschaftlicher Erscheinungen zur Voraussetzung hat, sondern daß sie, « Ziele aufstellend », « Schäden beseitigend », « bessere Zustände » anstrebend offenbar auf « letzte Fragen » abstellen muß. Gewiß ist die Frage, ob der Diskontsatz ermäßigt werden soll oder nicht, ob weitere Kapitalzufuhr in ein Land unter dem Gesichtswinkel der Valutenbewertung dieses Landes wünschbar sei oder unterbunden werden müsse, eine volkswirtschaftspolitische Frage, die mit Sozialphilosophie nichts zu tun hat. Allein in hundert anderen Fragen ist die Volkswirtschaftspolitik auf außerwirtschaftliche Erwägungen angewiesen, sobald sie z. B. Ziele der wirtschaftlichen Entwicklung aufzustellen hat. Dann ist sie, wie Philippovich gesteht, « nicht mehr auf ökonomische Zweckmäßigkeitsgedanken, sondern auf die Herrschaft von Kulturgedanken gegründet, welche jeweils der Zeit als Ideale menschlicher Gesittung vorschweben. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß wir damit das Gebiet exakt beweisbarer Sätze verlassen. *Die Volkswirtschaftslehre allein reicht nicht mehr aus für eine Wertung wirtschaftlicher Tatsachen vom kulturellen*

[1] *J. Conrad*, Grundriß zum Studium der politischen Ökonomie. Jena, Fischer, 1902, S. 4.

Standpunkte aus. Eine solche ist nur möglich, wenn wir sie in Beziehung setzen zu anderen Kulturwerten, zum Recht, zur Ethik und *wird daher sozialphilosophische Unterlagen haben.*»[1] Die mit der Wirtschaft zu erreichenden Zwecke sind also ohne Dazwischentreten der Sozialphilosophie nicht festzustellen. Der ideale Wirtschaftsphilosoph wird Volkswirtschaftspolitik betreiben können, der Wirtschaftswissenschafter und Wirtschaftskunstkenner wird, wenn es sich um Volkswirtschaftspolitik handelt und er auf seinem eigentlichen Gebiete bleiben will, ohne Anlehen bei der Philosophie zu machen gar nicht auskommen.

Die *praktische Volkswirtschaftspolitik* will die Erkenntnisse der Disziplin in Tat umsetzen. Sie ist eine Aufgabe der öffentlichen Organe und der Verbände. In ihr kommen notgedrungen in sehr vielen Fragen ebenfalls letzte, außerwirtschaftliche, sozialphilosophische Fundierungen in Betracht. Das bewirkt, daß der Staat und die wirtschaftlichen Verbände, auch wenn es sich bei den zu treffenden Entscheidungen um wirtschaftliche Dinge handelt, doch in sehr vielen Fragen letzten Endes weltanschaulichen Erwägungen nicht aus dem Wege gehen können. Wenn die Parteiungen sich mehr und mehr wirtschaftlich gruppieren, die alten weltanschaulichen Gegensätze scheinbar verschwinden, so ist dies nur ein Ausdruck für die doppelte Tatsache, daß die alten Parteien die wirtschaftlichen Bedürfnisse aus den Augen gelassen haben, die neuen Parteien aber bis zu den letzten grundsätzlichen Erwägungen vor Praeoccupation mit wirtschaftlichen Fragen nicht vorgedrungen sind. Die Stärke der sozialistischen Parteien aber beruht darin, daß sie ihre wirtschaftlichen Postulate weltanschaulich zu stützen suchen.

Es gibt infolge dieser Verquickung von Wirtschaft und Philosophie in der Volkswirtschaftspolitik daher nicht *eine* Volkswirtschaftspolitik — sei es eine Richtung der theoretischen Darlegung oder eine solche der praktischen Gestaltung — sondern deren viele. Die Volkswirtschaftspolitik des Sozialisten ist — wenigstens zum Teil — eine andere als jene des Anhängers der Manchesterschule; wieder eine andere muß jene sein, die sich weder auf den einen noch auf den andern Standpunkt stellen kann, die katholische; in der Regel aber ist das, was als Volkswirtschaftspolitik an den Universitäten vorgetragen und in der Praxis

[1] *Philippovich*, Grundriß der politischen Ökonomie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911. II. Bd. I. Tl. S. 8.

geübt wird, *ein seltsames Gemisch von allerhand Standpunkten und allerhand Kunstlehren, eine babylonische Verwirrung von Prinzipien und Terminologien*, sodaß es kein Wunder ist, wenn es dem Schüler geht, wie es im Faust heißt : Mir wird von alledem so dumm, als ging mir ein Mühlrad im Kopfe herum. In der Praxis aber ergibt sich aus diesem Wirrwarr ein Indentaghineinleben, dessen praktische Konsequenzen wir gerade in unseren Tagen auskosten und dessen letzte bittere Früchte erst am Ausreifen sind.

Nichtsdestoweniger ist die Volkswirtschaftspolitik eine Notwendigkeit. Wie berechtigt auch die Arbeitsteilung unter den sozialwissenschaftlichen Disziplinen, ja wie nötig sogar zur sauberen wissenschaftlichen Behandlung sie sein mag, so drängt doch das Leben zur Arbeitsvereinigung dieser Disziplinen. Die Form dieser Vereinigung in der sog. ethischen Schule der Nationalökonomie mag nun keineswegs eine durchwegs sympathische sein, weil oft die Interessenstandpunkte sich mehr oder weniger schlecht hinter pseudophilosophischen Erwägungen verstecken oder weil richtige philosophische Erwägungen in unbrauchbare Vorschläge ausmünden ; sie ist, sofern sie weiß, wo sie wirtschaftlich und wo sie außerwirtschaftlich denkt, immerhin *ein Versuch* dieser Arbeitsvereinigung, und, soweit er ein bewußter ist, ein entscheidender Schritt vom sozialen Quietismus ins Gebiet der sozialen Aktion. Und es ist durchaus berechtigt, was Weber-Tischleder zum Verhältnis von Sozialethik — man kann schlechtweg sagen Sozialphilosophie — und Sozialökonomie sagen[1] :

« Die Sozialökonomie ohne die Normierungstätigkeit der Sozialethik gerät in die große Gefahr, eine in vielen Punkten doch sehr unideale und darum reform- und normbedürftige Gesellschafts- und Wirtschaftswirklichkeit als naturgesetzliche und unabänderliche Mechanik hinzustellen, die berechtigt ist, weil und wie sie ist. Die Sozialethik ohne den Tatsachensinn der Sozialökonomie erliegt zu leicht der Gefahr, daß sie am wirklichen Leben vorbeisieht und ihre Aufgabe, alle Lebensbereiche zu durchdringen, vernachlässigt, weil sie über der Aufstellung der allgemeinen Grundsätze zu zeigen unterläßt, wie diese unter Voraussetzung der gegebenen Verhältnisse und in ihnen erfüllt werden können und sollen. »

[1] *Heinrich Weber* und *Peter Tischleder*, Handbuch der Sozialethik. Essen, Baedeker, 1931. Bd. I, S. 31.

II.

Hier kommen wir nun zum zweiten Punkte unserer Darlegung, zur Frage, *auf welchem Wege die thomistischen Sozialanschauungen für die Gegenwart aktiviert werden können.*

Daß Thomas von Aquin wie eine unzerstörbare Säule des wundervollen Gebäudes der geistigen Einheit des Abendlandes in unsere zerrissene Zeit hineinragt und auch als Sozialphilosoph selbst aus der nichtkatholischen Fachliteratur seit den ausgehenden 80er Jahren, und zwar in steigendem Maße nicht wegzudenken ist, ist eine Tatsache, welche jeder Kenner des einschlägigen Schrifttums bestätigen muß. Daß seine Anschauungen in der ethischen Richtung der Nationalökonomie den katholischen und auch manchen anderen Autoren wegleitend sind, ist nicht erstaunlich. Das Betrübliche ist nur die Tatsache, auf die wir einleitend verwiesen haben, daß gerade in dieser Literatur, wie auch in den Kämpfen des Alltags von dieser Seite Thomas fortwährend gegen Thomas ausgespielt wird.

Da erhebt sich nun für uns die Frage : Gibt es nicht einen Weg, um auf wissenschaftliche Weise diese Differenzen abzuklären und Thomas ja die ganze Schule überhaupt eindeutig für die wirtschaftlichen und sozialen Bedürfnisse unserer Zeit sprechen zu lassen ? Das ist eine Frage von höchster Bedeutung, nicht nur für die Lehrer der Volkswirtschaftspolitik und vor allem die Politiker, die sich mit einschlägigen Problemen zu befassen haben, sondern für den Thomismus und seine Weltgeltung in nicht geringerem Maße.

Für die einen ist die Frage deshalb wichtig, weil wir in der thomistischen Philosophie eine Geschlossenheit und Tragfähigkeit sehen, die eine geeignete Grundlage für die Entscheidung in eben jenen « letzten Fragen » darstellt, ohne deren richtige Beantwortung die Volkswirtschaftspolitik in die Irre geht ; für den Thomismus selbst, weil er dadurch aus der spekulativen Sphäre in jene der praktischen Wirksamkeit auf den wichtigsten Gebieten des menschlichen Zusammenlebens treten kann und an Aktualität in höchstem Maße zu gewinnen vermag.

Es handelt sich hier um eine Aufgabe, deren Lösung schon seit längerer Zeit als wichtig anerkannt ist, und es finden sich auch schon verschiedene Ansätze zu einer Lösung. In der bedeutsamen Arbeit von *Karl Müller* [1] über « Die Arbeit nach den moralphilosophischen Grund-

[1] Freiburg (Schweiz), Canisiusdruckerei. Ohne Angabe des Jahres (1905 ?).

sätzen des hl. Thomas von Aquin », einer Freiburger Dissertation, finden sich im Vorwort einige Reflexionen, an welche wir hier anknüpfen können. « Wenn ein bestimmtes Thema auf Grund der Werke des Aquinaten ausgeführt werden soll, so kann nach der Ansicht Müllers der Gegenstand rein historisch oder dann in philosophischer Weise behandelt werden. Der Historiker sucht vor allem Thomas' Stellung zu seiner Zeit oder zur Vergangenheit zu ermitteln. Er untersucht, in wieweit er von seiner Zeit beeinflußt, welche Rücksicht er auf damalige Verhältnisse nimmt oder wie weit er von seinen Quellen abhängig ist. ... Der zweite Weg ist die philosophische Behandlung. Wir treten an Thomas heran, um seine Grundsätze kennen zu lernen. ... Eine solche ... Behandlung läßt sich aber selbst wieder in verschiedener Weise ausführen. Wir können drei Hauptarten unterscheiden. Bei der ersten Art nimmt der Verfasser einen Text aus irgend einem Werke des Aquinaten. Dann knüpft er völlig frei seine Reflexionen daran, und zwar in der Weise, daß schließlich dem Text mehr die Bedeutung eines bloßen Mottos als einer wirklichen Belegstelle zukommt. Auf der andern Seite kann man gewissermaßen rein technisch vorgehen. Man sucht möglichst treu die Texte ... und stellt sie zusammen, man gibt eine genaue Übersetzung und fügt die Einzelbestandteile durch Verbindungsgedanken aneinander. So bekommt man schließlich eine Art Mosaik, aus welcher der Leser mit mehr oder weniger Anstrengung die Lehre des hl. Thomas ersehen kann. Es scheint aber ein dritter Weg ... der vorteilhafteste zu sein. ... Dieser ... besteht darin, zu zeigen, wie Thomas von Aquin über (eine) Frage ausdrücklich geschrieben hat oder wie er in logischer Anwendung seiner Grundsätze sprechen würde, wenn er anstatt im XIII. Jahrhundert im XX. Jahrhundert schreiben würde. Ist dies aber auch möglich? Ja! Weil eben die Grundlagen einer (moral)philosophischen Abhandlung, was die Prinzipien betrifft, immer dieselben sind. ... » Soweit *Müller.*[1]

Indessen scheint uns die Aufgabe doch nicht ganz so einfach zu sein. Von der Motto- und Mosaikmethode in der philosophischen Behandlung sehen wir hier ab. Die erstere scheint uns keinen, die zweite nur einen bedingten wissenschaftlichen Wert zu haben. Einen bedingten Wert hat sie insoferne, als aus ihr festgestellt werden kann, gewissenhafte Arbeit vorausgesetzt, *was Thomas sagt.* Was die dritte Methode anlangt, die Müller als die vorteilhafteste bezeichnet, so

[1] l. c. S. 9-10.

fehlt hier ein wichtiges Glied. Damit, was Thomas sagt, ist noch nicht unbedingt klar, wie er für unsere Zeit zu verstehen ist. Thomas spricht aus seiner Zeit heraus. Soweit z. B. der hl. Thomas von den Tieren handelt, so kann er natürlich nur von den höheren Tieren sprechen, die er seiner Zeit aus Erfahrung kannte, nicht aber z. B. von Tardigraden, die ihm noch gar nicht bekannt sein konnten. Sofern sich Äußerungen des hl. Thomas über das tierische Leben finden, brauchen sie daher nicht unbedingt mit allen Wahrnehmungen über Tiere, die im XX. Jahrhundert erst bekannt wurden, übereinzustimmen. Auf das wirtschaftliche Leben angewendet, heißt das: Wir können einen Satz oder einen Terminus des Aquinaten nicht einfach in dem Sinne auffassen, wie dieser Terminus oder Satz sich unter dem Gesichtswinkel unserer heutigen Kenntnisse und Zustände uns präsentiert oder welchen Sinn auf Grund der modernen Zusammenhänge er uns bei Thomas *zu haben scheint,* sondern wir müssen untersuchen, unter welchen äußeren Umständen Thomas dazu kam, so zu schreiben, wie er schrieb, welche wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse zu seiner Zeit vorlagen und wie Terminus oder Satz *im Spiegel jener Zustände* zu verstehen sind. Zwar ragt Thomas weit über seine Zeit hinaus und ist einer von jenen ganz Großen, die für Jahrhunderte, sei es als Wissenschafter, sei es als Künstler sprechen. Aber wo praktische, wirtschaftliche und soziale Fragen in Betracht fallen, sagt *Kraus*[1] doch mit Recht: «Thomas ist ... ein Kind seiner Zeit, in der das Feudalsystem der Wirtschaftsorganisation sein charakteristisches Gepräge verlieh.» Weder die Anschauungen vom zureichenden Lohn noch vom gerechten Preis können ohne Deutung der Umstände, unter denen sie vorgetragen wurden, richtig erklärt werden. Gleicherweise viele andere Lehrmeinungen. Die Forderungen an den Lohn wie an den Preis, die der hl. Thomas stellt, sind unter Verhältnissen zustande gekommen, unter denen es so gut wie keine freie Preisbildung gab und unter denen die Erscheinung des «freien» Arbeiters im Sinne des kapitalistischen Zeitalters so gut wie unbekannt war.[2] Löhne und Preise waren nicht Markterscheinungen, sondern eben auf Grundlage ethischer Anschauungen normiert und nach dieser Normierung richtete sich die ganze Organisation der Wirtschaft. Daher bedarf die Lehre des

[1] *Kraus,* l. c. S. 33.

[2] An Stelle der Arbeitslosenheere, der industriellen Reservearmee unserer Tage gab es freilich damals anders geartete soziale Übel.

hl. Thomas überall da, wo wirtschaftliche und soziale Erscheinungen in Frage kommen, der *planmäßigen wirtschaftshistorischen Erklärung.* Mit andern Worten: *die Wirtschaftsgeschichte muß der thomistischen Forschung als Hilfswissenschaft dienen.*

Damit ist nun freilich eine gewisse Gefahr verbunden, nämlich jene, daß der Wirtschaftshistoriker isoliert Thomas zu deuten beginnt. *Sombart* ist in gewissen Fällen diesem Fehler verfallen und nach unserer Ansicht zu irrtümlichen Anschauungen über die Bedeutung gewisser Begriffe bei den Scholastikern gekommen. Es sei ein nicht unbedeutender Fall zitiert, auf den sich *Sombart* sogar etwas zu gute tut, und der ihn zur Anschauung geführt hat, daß die Scholastiker des XIV. und XV. Jahrhunderts gewissermaßen die Väter des kapitalistischen Geistes seien. Er [1] zitiert *Antonin* : « Liberalitas tendit ad ordinandam propriam affectionem circa pecuniam possessam et usus eius » und übersetzt « Wirtschaftlichkeit ist die Kunst, die irdischen Güter wohl zu gebrauchen ». Er deutet aus der beginnenden kapitalistischen Entwicklung der Umgebung Antonins den Begriff Liberalitas in Wirtschaftlichkeit um. Und wenn es schon durchaus richtig ist, wenn *Franz Keller* [2] bemerkt, daß wichtige ethische Eigenschaften des kapitalistischen Unternehmers erst durch die christliche Moral geschaffen werden mußten, so ist es durchaus willkürlich, hier den kapitalistischen Geist springen zu lassen, dessen Wesen eben darin beruht, daß er das Gemeinwohl naturgesetzmäßig aus dem Kampf aller gegen alle (Konkurrenzprinzip) entstehen läßt, während nach scholastischen Anschauungen — wenn man nicht ihren ganzen inneren Gehalt und ihre letzte Grundlage verkennen will — das Gemeinwohl das Ergebnis der vollen Ein- und Unterordnung des einzelnen unter den Ursprung aller Ordnung bildet und jedes Abweichen hievon eine Störung des Gemeinwohles mit sich bringt.

Zwei Komponenten haben wir also bisher als wichtig erkannt, um zu dem Ziele vorzudringen. Was Müller vorschwebt: Thomas so zu verstehen, als ob er in unserer Zeit geschrieben hätte: *Richtige dogmatische Darstellung der Lehre* und *richtige Deutung aus den Umständen aus Thomas' Zeit heraus,* soweit konkrete Fragen in Betracht kommen.

[1] Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München, Duncker und Humblot, 1913, S. 310.

[2] l. c.

Die Anwendung der gewonnenen Erkenntnis auf unsere Tage erfordert noch ein Drittes. Die Kenntnis der *Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur unserer Zeit.* Es liegt auf der flachen Hand, daß die Analyse der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Zusammenhänge zunächst ohne irgend ein Werturteil moralischer Ordnung vorauszugehen hat. *Das ist die Aufgabe der Wirtschaftswissenschaft.* Es sei auf ein Beispiel verwiesen, das eine große Bedeutung hat. Eine Unsumme von Entrüstung hat sich über der Börse zusammengezogen, ganz im speziellen über dem Terminhandel. Und doch ist die Börse trotz allen Exzessen und doch ist der Terminhandel trotz aller unmoralischen Spekulation ein aus der gegenwärtigen Wirtschaft nicht wegzudenkender Faktor, der — *per saldo* — unter dem Gesichtspunkte des Gemeinwohles beurteilt, diesem mehr dient als schadet. Was die Börse im allgemeinen anbelangt, sei in diesem Zusammenhange auf *Nell-Breuning's* einschlägige Arbeit verwiesen.[1] Wie will der Moralphilosoph oder Moraltheologe über eine Frage entscheiden, wenn er nicht die Möglichkeit hat, sich über die wirtschaftlichen Zusammenhänge zu orientieren? Ohne diese Orientierung spricht er gewissermaßen im luftleeren Raume. Erst wenn er auf Grund einer klaren, von aller Wertbeurteilung freien, rein wirtschaftlichen Darlegung der Zustände und Zusammenhänge in eine bestimmte Frage hineinsieht, kann er den dogmatisch richtig verstandenen und historisch beleuchteten thomistischen Gesichtspunkt zur Anwendung bringen. Wie soll man beurteilen können, ob im Lichte der Lehre des hl. Thomas ein Zustand oder eine Handlung zu billigen oder nicht zu billigen ist, wenn man den Zustand selbst nicht kennt oder in die Tragweite der Handlung und ihre Ursachen nicht zu sehen vermag?

Ist damit aber nicht wieder die Gefahr verbunden, daß letzten Endes der Wirtschaftswissenschafter über Gut und Böse entscheidet und den Philosophen ausschaltet? Ja, wenn der Wirtschaftswissenschafter nicht weiß, wie die Grenzen seines Tätigkeitsgebietes, die wir oben gezogen haben, verlaufen, wenn er statt Wirtschaftsanalyse oder Wirtschaftskunstlehre zu betreiben, sich in das Gebiet der Spekulation verläuft. Von ihm heißt es richtig im Faust:

[1] Grundzüge der Börsenmoral. Freiburg, Herder, 1928. Was den Terminhandel betrifft, so ist er als Risikoausgleich unbedingt von gutem und dient nicht der Spekulation, sondern der Ausschaltung der Spekulation. Man sei also vorsichtig, wenn man vom Giftbaum der Börse oder vom Terminhandel schlechtweg in verwerfendem Sinne spricht!

Ich sag es Dir, ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist herumgeführt
Und rings herum liegt schöne grüne Weide.

Aus diesem Grunde ist die klare Ausscheidung der Tätigkeit des Sozialphilosophen und des Wirtschaftswissenschafters von so großer Bedeutung. In diesem Sinne ist Amoralismus der Wirtschaftsforschung nicht nur nichts Verwerfliches, sondern etwas durchaus Notwendiges.

Aber noch sind wir nicht am Ende angelangt. Es kommt noch ein Viertes. Bis jetzt hatten wir eine *Arbeitsteilung, eine Unterscheidung der Aufgaben :* die dogmatische Darstellung der Lehrmeinungen des Thomismus, seine wirtschaftshistorische Beleuchtung, um ja recht klar zu sehen, was Thomas unter konkreten Fragen im Lichte seiner Zeit sagt, aber unter sorgfältiger Ausscheidung einer isoliert wirtschaftshistorischen Kommentierung, die wirtschaftswissenschaftliche Darlegung der heutigen Verhältnisse. Nun gelangen wir zur *Vereinigung der Aufgaben :* wenn wir Thomas dogmatisch und historisch richtig verstehen, und wenn wir die heutigen wirtschaftlichen und sozialen Zustände erkennen, *erst dann sind wir auch imstande, zu sagen, wie Thomas für unsere Zeit und unsere Umstände gesprochen hätte.* Wir sind in der Lage, aus thomistischem Geiste heraus unsere Zeiterscheinungen zu beurteilen, wir sind nicht mehr einer seltsamen Mischung von Anerkennung und gar Bewunderung der heutigen Wirtschaft und unerfüllbaren Anforderungen an sie ausgeliefert — eine Mischung, die den größten Teil der katholisch-sozialen Literatur des vergangenen Jahrhunderts charakterisiert — oder nicht mehr dazu verurteilt, uns in moralischen Axiomen zu ergeben, denen wir keine konkrete Gestalt zu geben vermögen. *Wir gewinnen als theoretische wie praktische Volkswirtschaftspolitiker einen Standpunkt.* Wir erkennen auf Grund der Sozialphilosophie die *Richtung,* in der die Wirtschaft *geführt werden sollte,* wir erkennen die *Grenzen,* wie weit sie *geleitet werden kann* und verfügen auf Grund der Lehre von der Wirtschaftskunst über die *Kenntnisse der Mittel,* welche dem philosophisch begründeten Zwecke dienen. Ein Weg, den in gewaltiger persönlicher Arbeit *Pesch* beschritten hat, wenn er auch als Wegbahner nicht überall zu Ende kommen konnte, auf dem, um nur einige zu nennen, *Weber-Tischleder, Nell-Breuning,* vorwärts schreiten, auf dem sich der Einzelgänger *Orel* bemüht.

Allein es scheint uns, daß es hier einer *gewaltigen Kollektivarbeit* bedarf. Die Beherrschung des Thomismus vom philosophischen und theologischen Gesichtspunkte aus, die Meisterung einer fast unübersehbaren wirtschaftshistorischen Literatur, die unter dem hier in Betracht fallenden Gesichtspunkte einen neuen Wert für die Wirklichkeit der Gegenwart gewänne, die Analyse der heutigen Wirtschaftsverhältnisse und Wirtschaftszusammenhänge und jener der Gesellschaft, und endlich die Zusammenfassung zu einer alles umfassenden kritischen Betrachtung und Verwirklichung des als richtig Erkannten und Durchführbaren, das ist eine Aufgabe, an der einer allein zerschellt, es ist die Aufgabe eines *groß angelegten soziologisch-thomistischen Forschungsinstitutes* als zentrale Informationsstelle für den von Wirrnissen erfüllten Erdkreis, soweit er katholisch ist.

Thomas von Aquin
und
die Begründung der Todesstrafe.

Von X. BASLER, Freiburg i. Br.

Die Entwicklung des modernen Lebens hat allen Formen der sozialen Betätigung neue und dringende Aufgaben gestellt. In ungewöhnlichem Maße wird dadurch die Volkskraft in Anspruch genommen. So kommt es von selbst, daß die Grundlagen solcher sozialer Forderungen wieder mehr überdacht, die Notwendigkeit kostspieliger Hilfsmaßnahmen überprüft und neue wirksamere Wege der Für- und Vorsorge gesucht werden. Es werden immer mehr Stimmen des Protestes laut, daß so große Summen der unproduktiven Fürsorge zugewandt werden, die viel erfolgreicher der Prophylaxe dienen könnten. Um unnütze Lasten der Fürsorge abzustoßen und durchgreifende Maßnahmen der Vorsorge zu ermöglichen, werden die Rechte des Staates gegenüber dem Individuum immer mehr erweitert, ja, ihm das Recht zugesprochen, unter gewissen Voraussetzungen sogar die « Ballastexistenzen » aus seinem Organismus durch Tötung auszustoßen und durch Sterilisierung Zeugungsuntüchtiger, also durch einen Eingriff in die körperliche Integrität, dem Heranwachsen großer, erblich schwer belasteter und die Rasse immer mehr verderbender Massen vorzubeugen.

Dem Widerspruch und den Bedenken, die solchen Vorschlägen gegenüber nicht ausbleiben konnten, hält man vielfach die dem Staate zugestandene und von ihm geübte Strafgewalt entgegen. In ihr, besonders im Rechte der Todesstrafe, sei all das eigentlich schon lange geübt, was man jetzt wolle. Schon lange habe der Staat tatsächlich schädliche Existenzen ausgestoßen und getötet, doch auch nur im Interesse der Allgemeinheit und des Gemeinwohles. Dieser tiefste Eingriff in das persönliche Recht des Individuums sei so also schon lange geübt und, als vom Gemeinwohl gefordert, für unbedenklich befunden. In der Todes-

strafe und der sozialen Strafe überhaupt sei ja offenkundig die absolute Überordnung des Gemeinwohles über das Wohl des Einzelmenschen enthalten und die vorgeschlagenen Vorsorgemaßnahmen seien nur ein häufig notwendig gewordener Spezialfall der Ausübung eines schon längst dem Staate zugestandenen Rechtes.

Da in neuester Zeit auch ausgesprochen christliche Ethiker aus dem staatlichen Recht der Todesstrafe solche Konsequenzen ziehen und sich dabei auf die Auffassung und Rechtfertigung der Todesstrafe bei Thomas von Aquin berufen, wird es angebracht sein, eingehender zu prüfen, ob wirklich die Begründung des Rechtes der Todesstrafe bei Thomas von Aquin zu solchen Folgerungen berechtigt. Es soll darum in folgender Arbeit untersucht werden, ob nach Thomas von Aquin die Rechtsgrundlage für die Todesstrafe in dem Gedanken einer absoluten Überordnung des Gemeinwohles über das Einzelwohl gegeben und dadurch eine solche Erweiterung des staatlichen Rechtes dem Einzelbürger gegenüber begründet ist; ob man überhaupt von der Strafgewalt des Staates her Schlüsse ziehen kann auf den Rechtsumfang seiner fürsorglichen und vorsorgenden Tätigkeit.

I.

Angebliche Begründung der Todesstrafe bei Thomas von Aquin aus der absoluten Überlegenheit des bonum commune über das bonum privatum.

1. Zu den in der Nachkriegszeit im Vordergrund stehenden staatsphilosophischen und staatsethischen Fragen nahm wiederholt der Münsterer Privatdozent [1] *Peter Tischleder* das Wort, besonders in seinem Werke: « Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. » [2]

Tischleders Bestreben geht darauf hinaus, den Staat als eine von Natur geforderte und damit von Gott gewollte Institution eigenen, selbständigen Rechtes zu erweisen und dem individualistischen Denken ein tiefbegründetes soziales und gesellschaftliches Fühlen und Denken an die Seite zu stellen. Es tritt darum in seinen Arbeiten eine starke Betonung der ursprünglichen und unveräußerlichen Rechte des Staates gegenüber den Einzelbürgern hervor. Mit besonderer Wärme und Ein-

[1] Jetzt Professor.
[2] München-Gladbach, Volksvereinsverlag, 1923 (264 S.).

dringlichkeit schildert er nach Thomas von Aquin und seiner Schule die Erhabenheit und Selbständigkeit des bonum commune gegenüber dem bonum privatum der Bürger. Am deutlichsten ist ihm der Vorrang des bonum commune und dessen absolute Überlegenheit ersichtlich aus der Auffassung der Scholastik über die Strafgewalt des Staates, besonders der Todesstrafe. Nach Tischleder sieht Thomas und seine Schule « die sittliche Rechtfertigung (der Todesstrafe) einzig und allein in der unbedingten Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu sichern, das dem Privatwohl des einzelnen schon an sich übergeordnet ist und darum erst recht nicht hinter dem Privatwohl des verbrecherischen Schädlings zurückzustehen braucht, sondern dessen Beseitigung fordern darf, wenn es auf andere Weise nicht wirksam vor ihm geschützt werden kann ». [1] Die « Art und Naturverschiedenheit » des Gemeinwohls gegenüber dem Privatwohl « begründet das Recht der Gemeinschaft, ein Menschenleben zu seinem Besten zu opfern ». [2]

« Dem Individualismus ... wehrt Thomas damit, daß er das Gemeinwohl faßt als die um ihrer selbst willen erstrebenswerte perfectio totius, als die Gesundheit, Lebensfülle und Vollendung des Ganzen, auf die die einzelnen Glieder des Ganzen naturgemäß hingeordnet sind, um erst durch diese rechte Eingliederung in das Ganze wie die Glieder am Körper ihr eigenes Wohl zu finden. » [3] « Aber weil nun der ganze Mensch selbst auf die ganze Gemeinschaft, deren Glied er ist, als auf sein Ziel hingeordnet ist, kann der Fall eintreten, daß die Entfernung eines Körpergliedes, wiewohl sie zum Schaden des ganzen Körpers gereicht, dennoch auf das Wohl der Gemeinschaft hingeordnet ist, insofern sie zur ‚*Verhinderung von Verbrechen*' [4] über einen als Strafe verhängt wird. » [5]

So kommt Tischleder zur endgültigen und zusammenfassenden Formulierung: « Der Einzelbürger ist dem Staatsganzen gegenüber, soweit er Glied und Teil ist, eine Größe und Einheit niederer Ordnung und hat darum diesem zu dienen. Er verliert seine Existenzberechtigung, sobald *durch sein Weiterleben* [6] das Ganze gefährdet oder schwer geschädigt wäre. » [7]

[1] A. a. O. 82. [2] A. a. O. 85. [3] A. a. O. 70.

[4] II-II q. 108 a. 1 c. und a. 3 c.: in poenam ad cohibitionem peccatorum, von Tischleder wie oben übersetzt. Die Stelle braucht nicht unbedingt so übersetzt zu werden zu Gunsten der Abschreckungstheorie, weil Thomas auch an Parallelstellen fortfährt: peccatorum qui ... vgl. q. 108 a. 1 c. und a. 3 c.

[5] A. a. O. 83. [6] Von mir gesperrt. [7] A. a. O. 85.

Alle die von Tischleder gemachten Äußerungen zielen immer wieder auf den einen Gedanken ab: die Todesstrafe kann einzig und allein aus ihrer Notwendigkeit zur Sicherung des Gemeinwohles gerechtfertigt werden. Dieses bonum commune ist dem bonum privatum so ganz und gar übergeordnet, daß bei schwerer Schädigung des Gemeinwohles durch das Weiterleben eines Individuums letzteres zum Besten des Ganzen getötet werden darf. Einmal betont Tischleder zwar auch, daß die Vergeltung eine große Rolle bei der Strafe spiele: « Die Strafgewalt geht so weit, daß sie sogar das Recht zur Verhängung der Todesstrafe in sich schließt, bei der der Vergeltungscharakter der Strafe besonders stark hervortritt. »[1] Aber er fährt fort: « Freilich liegt deren sittliche Rechtfertigung einzig und allein in der unbedingten Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu sichern, das dem Privatwohl des einzelnen schon an sich übergeordnet ist ... »[2], und bekennt sich damit wieder zu seiner unveränderten Auffassung, daß der ganze, die Todesstrafe rechtfertigende Grund die Überlegenheit des Gemeinwohles dem Privatwohle gegenüber ist.

2. Tischleder selbst wendet das Argument von der absoluten Überlegenheit des Gemeinwohles über das Privatwohl ausdrücklich nur auf die Todes*strafe*, nur auf Verbrecher im sittlichen Sinne an. Aber die Kraft des Gedankens der « Einheit niederer Ordnung » erweitert das Geltungsgebiet des staatlichen Tötungsrechtes von selbst auf jedes Individuum, das auch ohne Verbrechen, ohne schuldhafte eigene Tat, schon durch sein Weiterleben, schon durch sein Dasein das Ganze schwer schädigte. Eine solche Erweiterung zeigte sich sehr bald in der Literatur tatsächlich. *Joseph Mayer* spricht grundsätzlich mit ausdrücklicher Berufung auf Tischleders Argumentation dem Staat das Recht zu, unter gewissen Bedingungen in die körperliche Integrität auch Unschuldiger einzugreifen, nicht nur zur Strafe, nämlich in der zwangsweisen Sterilisierung Geisteskranker.[3] Der Hauptbeweis für die ethische Erlaubtheit der Sterilisierung, den Mayer führt, ist die Analogie mit der Begründung der Todesstrafe im Sinne Tischleders. Wie die Tötungsgewalt dem Staate einzig zum Zwecke der Sicherung des Gemeinwohles von Tischleder zugestanden wird, so jetzt auf dieser Grundlage

[1] A. a. O. 82.
[2] A. a. O. 82.
[3] « Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker », Freiburg i. Br. Herder 1927. Bd. 3 der « Studien zur Katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik », hrg. von D. Dr. Franz Keller.

die staatliche Verstümmelungsgewalt von Mayer in Form der zwangsweisen Sterilisierung, wenn diese nämlich zur Sicherung hoher Zwecke der Gesamtheit erforderlich wäre.[1] Auch Mayer beruft sich, wie Tischleder, auf Thomas von Aquin, und er ist der Ansicht, er könne die grundsätzliche Erlaubtheit der Sterilisierung gemeingefährlicher Geisteskranker mit ganz denselben Gründen dartun, mit denen Thomas von Aquin die Todesstrafe und Einsperrung gemeingefährlicher Verbrecher rechtfertigt.[2] Den letzten Grund für die sittliche Erlaubtheit der Sterilisierung sieht Mayer mit Tischleder und angeblich auch wieder mit Thomas im bonum commune. Auch nach Mayer ist der staatliche Organismus dem physischen des Individuums gleichzusetzen und die Einzelbürger sind ebenfalls nach des Autors Ansicht in der gleichen Weise der Gesamtheit unterstellt wie die Körperglieder dem Gesamtkörper.[3] Aus diesem absoluten Überordnungsverhältnis des Staatsganzen über den Einzelnen ergibt sich dann nach Josef Mayer naturnotwendig auch das staatliche Eingriffsrecht in die körperliche Integrität der Einzelbürger, wenn das Staatsinteresse es erfordert. Denn im Notfalle darf dies selbst die Opferung des einzelnen für das Ganze verlangen, wie ja auch die Körperglieder dem Gesamtkörper und dessen Erhaltung geopfert werden dürfen. Und « die Sterilisation kann nicht nur für den Einzelkörper, sondern für den ganzen Volkskörper medizinell wirken. ... Die Heilung des Volkskörpers aber ist entschieden als ein höheres Gut zu bewerten als die Heilung eines einzelnen Körpers. ... Der medizinelle Charakter der Sterilisation würde also deren innere Schlechtigkeit auch dann aufheben, wenn die Maßnahme für den einzelnen Körper zwar schädlich, für den gesamten Volkskörper aber heilsam wirkte. » Auch die Todesstrafe an Dieben, Ehebrecherinnen usw. im Mittelalter, glaubt Mayer nicht anders außer als medizinelle Maßnahme zur Heilung des ganzen Volkskörpers rechtfertigen zu können.[4] Und wieder ist Thomas der Zeuge. « Wenn aus der Tötung der Schlechten für die Guten nicht Gefahr droht, sondern vielmehr Sicherheit und Heil entsteht, so kann man die Schlechten erlaubterweise töten. »[5] « Was hindert uns », fährt Mayer fort, « statt ‚töten' ‚unfruchtbar machen'

[1] A. a. O. 109-110.

[2] Daß Mayer eine solche Notwendigkeit jetzt in Deutschland noch nicht für gegeben erachtet, ändert an seiner grundsätzlichen Argumentation nichts, ist nur eine zeitlich bedingte Tatsachenfrage.

[3] A. a. O. 121, 124, 125 und 126.

[4] A. a. O. 123.

[5] II-II q. 64 a. 2 ad 1.

zu setzen, zumal es das kleinere Übel ist ? » Thomas von Aquin wird dann ausdrücklich zum Verteidiger der gesetzlichen Verstümmelung eines Gesellschaftsschädlings als medizineller Maßnahme für den Volkskörper erhoben. S. th. II-II q. 64 findet Mayer die offenkundige Verteidigung der zu Thomas' Zeiten üblichen Kastration gewisser Sexualverbrecher als medizinelle Maßnahme für das Wohl der Gesellschaft, obwohl Thomas die Kastration nicht namentlich aufführt. Mayer sucht den Grund dafür in der damaligen Rechtsauffassung, die nur Strafen, aber noch keine rein prophylaktischen Schutzmaßnahmen zur Heilung des Volksganzen gekannt haben soll, wie ja auch die gerichtliche Praxis bis heute noch fast ausschließlich nur den Strafweg kenne. Weil aber eine medizinelle Maßnahme für den Einzelkörper sittlich einwandfrei und erlaubt ist, um wieviel mehr, argumentiert Mayer weiter, bei einer medizinellen Indikation für den Volkskörper, welche doch ihrem Charakter nach ebenso hoch oder noch höher einzuschätzen ist. Mayer kommt so zu der Überzeugung, daß der Staat, um ein Herabsinken der Rasse zu verhüten, zwangsweise die Sterilisierung Minderwertiger durchführen darf, wenn er sich nicht anders schützen kann. Er schließt diesen Beweis mit dem Gedanken : « Wenn eine unfruchtbarmachende Operation zur Heilung eines Einzelkörpers erlaubt ist, dann um so mehr zur Heilung des Gesamtkörpers, falls sie dazu notwendig und kein einfacheres Mittel zu finden ist. »[1] « Darin liegt ja auch die sittliche Rechtfertigung der Strafe, insofern sie eine sozialmedizinische Maßnahme ist. Arzt, Richter und Gesetzgeber haben nach Thomas dieselbe Pflicht, nämlich kranke Glieder auszuscheiden, um das Ganze gesund zu machen. An sich kann es also sogar Pflicht des Gesetzgebers sein, die genannten prophylaktischen Gewaltmaßnahmen zur Heilung des Volksganzen zu ergreifen. — Hiermit kommen wir zur tiefsten und zugleich einzigen Rechtsquelle, aus welcher die sittliche Befugnis für alle mit unserem Problem innerlich zusammenhängenden staatlichen Maßnahmen fließt : nämlich das Recht der Hinrichtung von Verbrechern, das Recht der Bestrafung und Einsperrung schuldiger Personen, aber auch das Recht der Einsperrung und Unfruchtbarmachung unschuldiger, asozialer Geisteskranker. Es ist die Quelle des Notrechtes. Aus dieser Quelle, aus keiner anderen, nimmt der Arzt, der Richter und der Gesetzgeber seine Vollmachten her. Dem Arzt kann unter keinen Umständen irgend eine Herrschaft über die Glieder

[1] A. a. O. 125.

seines Patienten zugestanden werden ; ausschließlich die Notwendigkeit des körperlichen Wohles ermächtigt ihn und den Patienten, gewisse Glieder zu verletzen bzw. verletzen zu lassen. Der Patient hat von sich aus keine unbeschränkte Herrschaft über seine Glieder. Diese Herrschaft hat Gott allein. Die Not aber schafft die Pflicht, alles zu tun, was der Genesung dient, und diese Notpflicht gibt die sittliche Berechtigung, den Eingriff in Gottes Herrschaftsgebiet zu machen. Gott selber stellt durch die Tatsache der Notwendigkeit eine Vollmacht aus, so zu handeln. »[1] Aus den gleichen Gedankengängen heraus rechtfertigt Mayer auch die richterliche Tätigkeit. « Sie » (die soziale Autorität) « hat auch von Gott nicht die Aufgabe erhalten, an seiner Statt zu sühnen, der Gerechtigkeit genugzutun. Das ist ausschließlich Sache Gottes. »[2] « Die einzige Erklärung für die sittliche Erlaubtheit der sozialen Strafe ist vielmehr das Notrecht. »[3] Und wie die soziale Strafe nach Mayer nur aus dem Notrecht ihre Erklärung und sittliche Erlaubtheit findet, ebenso auch die gesetzliche Unfruchtbarmachung Asozialer. « Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker », Seite 128-29, faßt Mayer seinen Gedanken noch einmal zusammen im wörtlichen Anschluß an den schon zitierten Gedankengang Tischleders : Die sittliche Rechtfertigung der Strafe wie der Unfruchtbarmachung liegt « einzig und allein in der unbedingten Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu sichern, das dem Privatwohl des einzelnen schon an sich übergeordnet ist und darum erst recht nicht hinter dem Privatwohl des verbrecherischen (und geistig minderwertigen) Schädlings zurückzustehen braucht, sondern dessen Beseitigung (bzw. Verwahrung und Unfruchtbarmachung) fordern darf, wenn es auf andere Weise nicht wirksam vor ihm geschützt werden kann. »[4]

« So ist schließlich der Wille des Gesetzgebers auch bei einem Unfruchtbarmachungsgesetz so weit und so lange gut, als das Gesetz sich vor dem Richterstuhl des Gemeinwohles darüber ausweisen kann, ob es ihm auch wirklich dient ; sonst verliert es seinen inneren Sinn, seine Berechtigung und seine verpflichtende Kraft. »[5]

Kann es sich aber ausweisen, dann erhält der Wille des Gesetzgebers vom Gemeinwohl und vom Notrecht seine innere Berechtigung, seine sittliche Güte ; denn das Gesamtwohl der Gemeinschaft « ist

[1] Ebend. 125-127. [2] Ebend. 127. [3] Ebend. 127.
[4] Siehe *Tischleder*, a. a. O. 82.
[5] *Mayer*, « Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker », S. 128. Vgl. *Tischleder*, a. a. O. 72,

das schaffende Prinzip, ist die erhaltende Kraft der menschlichen Gesellschaft. ... Aus dieser Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu sichern, leitet sich wie aus der eigentlichen und unmittelbaren Quelle die Notwendigkeit einer bürgerlichen Gewalt ab, die sich diesen höchsten Zweck zuordnet und die vielfachen Strebungen der Untertanen weise und standhaft zu ihm hinlenkt.» Kurz, das Gemeinwohl als causa finalis aller Gesetze ist die sittliche Rechtfertigung für den Willen des Sterilisierungsgesetzgebers, falls die Sterilisierung « zur Erhaltung, wirksamen Förderung und Vollendung des Staatsganzen » (vgl. Tischleder, S. 72), notwendig werden sollte. Die Gesellschaft hat höhere Rechte als der einzelne, und diese Rechte, besonders das der gesicherten Fortexistenz und des Gemeinwohles, können auch mit Gewalt gegen die Rechte der einzelnen durchgesetzt werden. Handelt der Gesetzgeber aus solchen Motiven, bzw. liegt dem Gesetz diese Absicht zugrunde, so ist der Wille des Handelnden gut. Dann kann die Unfruchtbarmachung als prophylaktisches soziales Heilmittel ebenso verteidigt werden, wie die Todesstrafe und die gesetzliche Kastration von den Alten um desselben Prinzips willen gutgeheißen wurden.»[1] (Dabei wird verwiesen auf Thomas v. Aquin, S. c. G. III, 146.)

« Die sittliche Erlaubtheit der Sterilisierung würde nur so lange und nur in so weit andauern, als die medizinelle Notwendigkeit für das Volksganze andauert ; oder wie Thomas sagt S. th. II-II q. 64 a. 3 : ‚Licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis' ; d. h. : die Sterilisierung hat zwar ihren letzten Grund in der Erhaltung des bonum commune, aber dieses zieht ihr auch ihre festen Grenzen, die niemals überschritten werden dürfen. Man kann also nicht als Gegenbeweis gegen unsere Sentenz die Folgerung ziehen : Aus der Erlaubtheit der Sterilisierung entspringt unmittelbar auch die Erlaubtheit der Vernichtung lebensunwerten Lebens ; wenn man das Leben an der Quelle, bei der Zeugung antasten darf, warum soll man es nicht auch im Entstehen oder im Erlöschen angreifen dürfen ? Die Antwort ist sehr einfach : weil keine Rede davon ist, daß das Leben der mit Unrecht so genannten ‚Lebensunwerten' eine Gefahr für die Lebensfähigkeit der Gesellschaft sei. Man hat sie wohl als lästig oder überflüssig bezeichnet, aber niemand denkt daran, diese elenden, verkrüppelten Idioten ernsthaft zu beschuldigen, daß sie die Existenz der Gesellschaft bedrohen. Diese Möglichkeit bleibt unter allen Umständen aus-

[1] *Mayer*, a. a. O. 128-129.

geschlossen. Infolge ihrer relativen Seltenheit, mehr noch infolge ihrer Hilflosigkeit und Kraftlosigkeit können die Idioten und ähnlich dahinsiechende ‚Lebensunwerte' weder durch ihr Dasein, noch gar in ihrem langsamen, qualvollen Erlöschen eine drohende Gefahr für die Existenz der Gesellschaft werden. Jene Forderungen wurden auch meines Wissens niemals um des bonum commune willen verteidigt, sondern stets nur aus Humanitätsgründen (aus starkem Mitleid) oder aus Zweckmäßigkeitsbestrebungen um einzelner Menschen willen (z. B. der Verwandten, Aufwand an Mühe und Geld) [1], Gründe, die moralisch niemals einen

[1] Das bonum commune spielt dabei doch eine große Rolle in dem viel beachteten, 1920 im Verlag von Felix Meiner erschienenen Werkchen « Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens (ihr Maß und ihre Form) » von den Professoren *Karl Binding* und *Alfred Hoche* in Freiburg i. Br. In dieser Schrift wird die Forderung gestellt, daß vom Staate die Vernichtung alles lebensunwert gewordenen Lebens freigegeben wird, und zwar dann, wenn das Weiterleben für den Lebensträger und für die menschliche Gesellschaft angeblich völlig wertlos geworden ist, wie dies bei Idioten, Kretinen und unheilbar Geisteskranken von genannten Autoren angenommen wird.

Neben anderen Beweisgründen für das staatliche Tötungsrecht solchen Kranken gegenüber bringen die Verfasser den obenerwähnten Organismusgedanken mit der daraus resultierenden unvermeidlichen absoluten Überordnung des Staates als wichtigen Grund. Hoche schreibt : « Vom Standpunkt einer höheren staatlichen Sittlichkeit aus gesehen, kann wohl bezweifelt werden, daß in dem Streben nach unbedingter Erhaltung lebensunwerten Lebens Übertreibungen geübt worden sind. Wir haben es von fremden Gesichtspunkten aus verlernt, in dieser Beziehung den staatlichen Organismus im selben Sinne wie ein Ganzes mit eigenen Gesetzen und Rechten zu betrachten, wie ihn etwa ein in sich geschlossener menschlicher Organismus darstellt, der, wie wir Ärzte wissen, im Interesse der Wohlfahrt des Ganzen auch einzelne wertlos gewordene oder schädliche Teile oder Teilchen preisgibt und abstößt. » . . . S. 56. Und aus der gleichen Quelle wollen die Autoren grundsätzlich wenigstens das staatliche Sterilisierungsrecht ableiten, da es äußerst wichtig und notwendig sei, endlich die unproduktiven « Ballastexistenzen » vom staatlichen Organismus auszustoßen. S. 55 in dem genannten Werke lesen wir : « Die Frage, ob der für diese Kategorie (Idioten) von Ballastexistenzen notwendige Aufwand nach allen Richtungen hin gerechtfertigt sei, war in den verflossenen Zeiten des Wohlstandes nicht dringend ; jetzt ist es anders geworden, und wir müssen uns ernstlich mit ihr beschäftigen. Unsere Lage ist wie die der Teilnehmer an einer schwierigen Expedition, bei welcher die größtmöglichste Leistungsfähigkeit aller die unerläßliche Voraussetzung für das Gelingen der Unternehmung bedeutet und bei der kein Platz ist für halbe Viertels- und Achtelskräfte. Unsere deutsche Aufgabe wird es für lange Zeit sein : Eine bis zum Höchsten gesteigerte Zusammenfassung aller Möglichkeiten, ein Freimachen jeder verfügbaren Leistungsfähigkeit für fördernde Zwecke. Der Erfüllung dieser Aufgaben steht das moderne Bestreben entgegen, möglichst auch die Schwächlinge aller Sorten zu erhalten, allen, auch den zwar geistig nicht Toten, aber doch ihrer Organisation nach minderwertigen Elementen Pflege und Schutz angedeihen zu lassen — Bemühungen, die dadurch ihre besondere Tragweite erhalten, daß es bisher nicht möglich gewesen, auch nicht

vernichtenden Eingriff in das Leben eines Einzelmenschen rechtfertigen können, weder von privater noch von öffentlicher Seite.

Hier wäre der Wille des Handelnden nie als sittlich gut zu verteidigen. »[1]

3. In ähnlicher Weise baut auch *Otto Schilling* den Einzelmenschen als Glied in den Organismus Staat ein, wieder mit Bezug auf Thomas von Aquin, und auch er folgert aus der Vergleichung des staatlichen Organismus mit einem physischen die ethische Rechtfertigung der Todesstrafe. Nach seiner Auffassung ist die Strafe nichts anderes als sozialer Selbstschutz. Dabei betont Schilling aber doch und besonders in seinem neuerschienenen Werk « Lehrbuch der Moraltheologie » den Vergeltungscharakter, wie auch den Besserungs- und Abschreckungszweck der Strafe immer wieder, ohne aber auf die Formulierung zu verzichten ; « die Strafe ist nichts anderes als sozialer Selbstschutz ». [2]

Ähnlichen Argumentationen begegnete man in den letzten Jahren oft, auch bei Erörterungen dieser Frage in der Presse.

II.

Tatsächliche Begründung der Todesstrafe bei Thomas von Aquin.

1. Grundlegendes.

S. th. II-II q. 64 a. 1 et 2 gibt Thomas die Antwort auf das Problem, ob und aus welchen Fundamenten heraus der Mensch das Recht auf sein Leben hat. In a. 1 wird die Frage ganz allgemein erörtert, ob es überhaupt erlaubt sei, lebende Wesen zu töten, die doch nach der Anordnung Gottes leben. Thomas kommt zu dem Ergebnis : « quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit.

im Ernst versucht worden ist, diese Defektmenschen von der Fortpflanzung auszuschließen. »

Noch schärfer verlangt *Ernst Mann* aus vielseitiger gesellschaftlicher Notwendigkeit und allgemeinem Nutzen, aus dem bonum commune heraus in radikalster Weise die staatlich geregelte « Vernichtung aller Schwächlinge und Kränklinge » im achten Gebot seines ebenfalls 1920 erschienenen Werkes « Die Moral der Kraft » (Martin Bierwald, Weimar).

[1] *Mayer*, a. a. O. 130-31.

[2] Rechts- und Soziallehren, S. 174-75.

Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo ; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter animalia ; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum. »

« Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina ; dicitur enim Genes. 1, 29 : Ecce dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terrae ; et Genes. 19, 3 dicitur : Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum. »

Q. 64 a. 2 obi. 3 : « Praeterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet. . . . Sed occidere hominem secundum se malum est, quia ad omnes homines debemus charitatem habere. »

In diesen Ausführungen hat Thomas klar die Begründung des Lebensrechtes des Menschen gegeben. In der Vernichtung eines Lebens ist unzweideutig ausgedrückt, daß es sich darin um Überordnung des Vernichtenden über den Vernichteten dem ganzen Sein nach handelt. Solange diese Überordnung naturgegeben ist, wie dies z. B. faktisch und ontologisch der Fall ist zwischen Mensch und Tier, erkennbar aus der Beschaffenheit ihrer Naturen, solange besteht auch für das übergeordnete Wesen das Recht, die untergeordnete Natur sich seinen Zwecken entsprechend dienstbar zu machen, auch wenn es durch deren Vernichtung geschähe ; denn das Unvollkommene hat dem Vollkommeneren zu dienen. Wo aber diese Überordnung nicht naturgegeben ist, sondern wo es sich um Nebenordnung handelt, wie dies z. B. unter Menschen der Fall ist, die ihrer Natur nach in ihrem Menschsein nicht einander über-, sondern einander nebengeordnet sind, da kann nie von dem Recht der Tötung eines Nebenmenschen die Rede sein. Denn einen Nebenmenschen töten, hieße sich eine Überordnung im Menschsein anmaßen, die ontologisch nicht gegeben ist, hieße sich Herrschaftsrechte aus Gottes Herrschaftsgebiet anmaßen, der dem Menschen allein übergeordnet ist, auf den der Mensch als Mensch allein hingeordnet ist. Einen Menschen töten, hieße sich ganz und gar über den neben ihm Stehenden stellen, über ihn verfügen aus eigener Macht und eigenem Willen heraus, über sein ganzes Wesen bis zu seiner Vernichtung verfügen, und zwar unter Leugnung jeder

anderen Überordnung eines anderen Wesens. Und so heißt letzten Endes Tötung eines Wesens durch ein anderes ihm gleichgeordnetes mit Vernunft und freiem Willen begabtes Wesen, eine absolute Überordnung setzen, die ontologisch nicht besteht und so der wahren ontologischen Ordnung absolut widerspricht und dadurch sich in Widerspruch setzt mit Gott selbst, dem Schöpfer der Natur, auf dem Wege über die Dinge der Welt, in unserm Falle über die Natur des Menschen.

Für jeden Philosophen also, der die wesenhafte Neben- und Gleichordnung der Menschen ihrer menschlichen Natur nach gelten läßt, und für den Theisten im besonderen, der Gott als letztes übergeordnetes und unmittelbares Ziel jedes vernünftigen Wesens und als Ursprung alles Geschöpflichen erkennt, ist jede Tötung des Nebenmenschen aus eigener Autorität heraus im höchsten Grade unethisch, wesenswidrig, unwahr und objektiv eine Verkehrung der Naturordnung. Aus diesem Grunde nennt auch der Aqinate die Tötung eines Nebenmenschen aus privater Machtvollkommenheit heraus eine « actio in se mala », die nie und in keinem Falle gut sein und gut werden kann. Dies gilt nicht nur für den Mord und dessen verschiedene Abarten, sondern auch für die Vernichtung « lebensunwerten » und keimenden Lebens, für die Tötung aus Mitleid, wie die Euthanasie sie fordert, oder Tötung auf Verlangen, weil hier überall ontologische Nebenordnung besteht und die Tötung sie in Unterordnung verkehrt.

Mit diesen Ausführungen hat Thomas klar das absolute und unantastbare Lebensrecht des Menschen dargetan. Aus dem Verhältnis der Nebenordnung der Menschen, was das Menschsein angeht, und durch die Tatsache, daß in jeder echten Tötungshandlung eines menschlichen Individuums durch ein anderes Individuum objektiv und ontologisch ein falscher, unwahrer Sachverhalt ausgedrückt wird, geht hervor, daß jeder Mensch ein absolutes Lebensrecht hat, und daß jede private Vernichtung menschlichen Lebens in sich schlecht ist, weil sie einen Widerspruch zur gottgegebenen Seinsordnung darstellt. Darnach ist diese Tötungshandlung nicht nur deshalb schlecht, weil sie den Nebenmenschen oder die Gemeinschaft schädigt, sondern weil sie eine Lüge der Handlung darstellt, einen Widerspruch zu Gott selbst, einen Einbruch in Gottes Herrschaftsgebiet und darum auch dort in gleicher Weise unerlaubt ist, wo sie der Gemeinschaft vielleicht nur Vorteile brächte. [1]

[1] Ich folge hier *W. Rauch*, Vorlesung W.-S. 1920 an der sozialen Frauenschule in Freiburg i. Br. : « Grundlagen der christlichen Ethik. »

Aus diesen naturrechtlichen Grundlagen, die das Recht des Menschen auf sein Leben begründen, scheint es eine unüberwindliche Schwierigkeit zu sein, in irgend einem Falle die Tötung eines Menschen zu rechtfertigen. Man glaubt vor die Wahl gestellt zu sein : Entweder ist die Tötung eines Menschen immer schlecht, oder aber es existiert etwas, das dem Menschen ganz und gar übergeordnet ist, auf das der Mensch ganz und gar hingeordnet ist und das kraft seiner vollkommeneren Naturbeschaffenheit das Recht hat, zu seinem Besten auch ein Einzelindividuum zu töten.

Als dieses übergeordnete Etwas wird von Tischleder und Mayer der Staat bezeichnet, und dies auch als Ansicht des Aquinaten aufgefaßt.

Thomas kommt aber weder zu dem einen Schluß noch zu dem anderen. Er weist ausdrücklich nach, daß es trotz allem Fälle gibt, wo die Tötung eines Menschen erlaubt ist, vertritt aber nicht, wie die genannten Autoren nachweisen wollen, die Ansicht, daß das bonum commune dem bonum privatum absolut und ganz und gar übergeordnet sei und so der Staat aus dieser absoluten Überordnung heraus das Recht habe, ein Menschenleben zu seinem Besten zu opfern, wenn es das Gemeinwohl verlangt. Thomas gibt vielmehr auf einem dritten Wege die Begründung dafür, daß die Todesstrafe ethisch einwandfrei sein kann, ohne daß eine andere absolute Überordnung bestände außer der Gottes.

So ist es notwendig, unter Berücksichtigung und zu Rateziehung des thomistischen Geistes und der Metaphysik des Aquinaten die fraglichen Texte zu untersuchen, um seine wahre Stellungnahme zum Problem zu finden.

2. Untersuchung der fraglichen Texte bei Thomas.

Wie schon früher betont wurde, scheint es auf den ersten Blick, als ob Thomas tatsächlich aus der absoluten Überordnung des Staates dem einzelnen gegenüber und aus dem Sicherungsgedanken das Recht des Staates auf Verhängung der Todesstrafe ableite. So schreibt Thomas II-II q. 64 a. 2 : « Licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum ; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicujus membri, puta cum est putridum et corruptivum alio-

rum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. *Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.* Modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur 1 ad Corinth. 5, 6. »

Nirgends scheint die beweisende Kraft des Organismusgedankens bei Thomas so ausschließlich ausgesprochen wie hier. Thomas gebraucht dabei den gleichen Gedanken der Hinordnung des Unvollkommenen auf das Vollkommene zwischen Einzelmensch und Staat wie zwischen Tier und Mensch. Und ebenso spricht er den Gedanken aus, daß der Staatsorganismus mit einem physischen menschlichen Organismus zu vergleichen sei, dessen Glieder dem Ganzen zu dienen haben. Wird ein Glied faul, so schneidet man es ab. Ebenso einen Verbrecher, der ein schädliches Glied am Staatsorganismus ist.

Aus diesem Vergleiche schöpfen ja auch die in der Darstellung genannten Autoren ihre Ansicht, Thomas rechtfertige aus absoluten Überordnungs- und Organismusgedanken das Recht des Staates zur Verhängung der Todesstrafe.

Und doch trifft diese Interpretation nicht den wahren Sinn der hier von Thomas für die Möglichkeit der Todesstrafe ins Feld geführten Gründe.

a) Es muß doch schon auffallen, daß Thomas die *Konsequenzen ausdrücklich ablehnt*, die sich notwendig ergeben müßten, wenn sich aus der Überordnung des Staates über die Einzelbürger allein schon das Tötungsrecht des Staates im Falle der Konkurrenz des bonum commune mit dem Wohl dieses Einzelbürgers ergäbe. Handelt es sich nämlich bei der staatlichen Überordnung dem Individuum gegenüber nach Thomas um dieselbe naturgegebene, ganz absolute Überordnung, wie dies bei der Überordnung zwischen Mensch und Tier oder Ganzes und Einzelglied der Fall ist, so hätte Thomas nachher nicht andere Einschränkungen machen dürfen, als die Natur sie gibt. Bei der Vernichtung des Tieres ist der Mensch nicht gehalten, zu fragen, ob es sich um ein unschuldiges Wesen handelt. Das Tier gebraucht der Mensch zweckentsprechend zu seinem Nutzen. Zwischen Staat und Mensch ist das wesentlich anders. Thomas sagt wiederholt ganz ausdrücklich, daß jede Tötung eines Unschuldigen « secundum se malum est ».[1] Tisch-

[1] II-II q. 64 a. 2 ad 3 et a. 6.

leder schwächt zwar diese Stelle ab und übersetzt « secundum se » mit « an und für sich »[1], wie auch Ceslaus M. Schneider in seiner deutschen Übersetzung der theologischen Summe, Bd. 7, S. 409, ad 3 (und an einigen anderen Stellen). Aber über den Sinn der Stellen ist wohl nicht zu streiten. Wenn es sich um eine adäquate Vergleichung im obigen Sinne und um eine absolute Überordnung des Staates handelte, dann könnte er nicht sowohl die Tötung wie die Verstümmelung eines Unschuldigen absolut ablehnen, auch wenn er das Gemeinwohl schwer schädigt, wie dies bei ansteckenden Kranken in hohem Maße der Fall sein kann. Dazu sagt Thomas jedoch II-II q. 64 a. 6 und q. 65 ausdrücklich, daß Unschuldige niemals getötet oder verstümmelt werden dürfen. Ebenso drückt er dies II-II q. 108 a. 1, a. 3 und 4 ad 2 aus.

Sobald eine absolute Überordnung vorliegt, kann doch der Staat adäquat dem Tatbestand zwischen Mensch und Tier den Einzelmenschen zu seinem Besten opfern, töten, sterilisieren, verstümmeln usw., wenn er den Bestand und die Sicherheit des Staates gefährdet oder schwer schädigt. Das wäre auch die notwendige Konsequenz aus der Tischleder-Mayer'schen Theorie. Mayer leugnet dies zwar mit der Begründung, niemand erachte ernsthaft die an jener Stelle in Frage kommenden Geisteskranken für den Staat gefährlich. Dies aber ist eine philosophisch nicht haltbare Antwort und stimmt auch praktisch nicht, weil es sehr viele Fälle gibt, in denen vom Nützlichkeitsstandpunkt aus gesehen die Beseitigung Geisteskranker, ansteckend Kranker oder wirtschaftlich Untüchtiger und Überzähliger dem Staate sehr erwünscht sein müßte und ihm notwendig erscheinen kann.[2]

Ebenso handelt es sich auch hinsichtlich des Organismusgedankens bei Thomas nur um einen bildhaften Vergleich. Dies geht daraus hervor, daß er nicht folgert : Beim physischen Organismus schneidet man ein faules und eitriges Glied zum Besten des Ganzen ab, also auch beim staatlichen Organismus einen kranken Menschen, der das Gemeinwohl schwer schädigt, wie dies z. B. ein Pest- oder Tuberkulosekranker tut. Dies sagt aber Thomas keineswegs, sondern er verbietet umgekehrt auf das Entschiedenste, einen Unschuldigen zu töten oder zu verstümmeln[3] und wendet den Vergleich nur für den moralischen Staatsorganismus auf dem moralischen Gebiet an.[4]

[1] A. a. O. 84.
[2] Vgl. *Binding-Hoche* und *Ernst Mann*, oben S. 77, Anm. 1.
[3] II-II q. 64 u. q. 65.
[4] II-II q. 64 a. 2.

Gerade darum gebraucht wohl Thomas auch an mehreren Stellen das vorsichtige Wort « comparatur », wo er das Verhältnis der Einzelperson zur Gesamtheit « vergleicht » mit dem des Teiles zum Ganzen.[1] Allerdings will Thomas mit diesem seinem Vergleich einen Beweisgrund liefern, aber nicht auf dem gleichen Gebiet, nicht auf physischem, sondern auf moralischem Gebiet, wie sich im Laufe dieser Untersuchung klar herausstellen wird.

b) Zu dieser, dem ganzen Gedanken des hl. Thomas widersprechenden Interpretation der q. 64 kann man überhaupt nur dadurch kommen, daß man im Wortlaut der fraglichen Stellen *Wichtiges* übersieht. Thomas sagt nämlich nicht nur « Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur », sondern ... « si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius *propter aliquod peccatum*, laudabiliter. ... »[2]

Auf diese Worte gerade legt Thomas den Akzent, wie dies aus vielen anderen Stellen noch hervorgehen wird. Nur *propter peccatum* wird der *Verbrecher* aus der menschlichen Gesellschaft entfernt, *propter peccatum* erfährt er auf ethischem Gebiet diese Überordnung des moralischen staatlichen Organismus, eine immer wieder von Thomas betonte und auch später noch in dieser Untersuchung klargelegte Tatsache, *propter peccatum* endlich wird der Verbrecher überhaupt bestraft. Hätte Thomas aus einer schlechthin absoluten Überlegenheit des Staates und damit einer ebensolchen Gleichsetzung des staatlichen Organismus mit einem physischen das Tötungsrecht des Staates letztens innerlich begründet, dann hätte Josef Mayer mit seiner Forderung der gesetzlichen Sterilisierungsmaßnahme aus Staatsnotwendigkeiten recht. Aber das gerade erscheint uns als ein Grundirrtum, daß Tischleder und Mayer die fraglichen Thomastexte so interpretieren. Wenn sie nicht übersehen hätten, daß Thomas all den Texten, in denen er aus einer Überordnung des Staates das Tötungsrecht des Staates oder das Recht des Eingriffes in die körperliche Integrität dem einzelnen gegenüber ableitet, « *propter peccatum* » zugrundegelegt und nur mit Rücksicht auf die Sittlichkeit gelten läßt, so hätten sie wohl erkannt, daß Thomas nicht aus einer Überspannung des Organismusvergleiches heraus eine schlechthin absolute Überlegenheit des Staates ableitet. Und damit hätten sie auch

[1] II-II q. 64 a. 2.

[2] Unerklärlicherweise läßt *Ceslaus M. Schneider* in seiner deutschen Übersetzung der theologischen Summe S. 409 gerade diese Worte des Originals in der Übersetzung ausfallen. Vgl. II-II q. 64 a. 2.

einsehen müssen, daß er tatsächlich dem Staate kein absolutes Verfügungsrecht über Tod und Leben und die übrigen Güter des einzelnen naturwidrig einräumt, falls es um Sein und Bestand des Staates, um sein Wohl und Wehe und hohe Zwecke desselben geht, wie dies Tischleder und Mayer wollen. Es wäre daraus klar geworden, daß das das ganze Problem aufhellende, es rechtfertigende und begründende Moment bei Thomas die sittliche Schuld ist. Diese Ausführungen und letztere Behauptungen finden ihre Bestätigung im Wortlaut oder nächsten Zusammenhang aller Stellen, an denen Thomas das Tötungsrecht des Staates bejaht. Immer ist hierbei die Rede von der Schädlichkeit des zu Tötenden *propter peccatum*, oder wird von ihm gesprochen als einem *malefactor*, *peccator* und ähnlich.[1] « Occidere *malefactorem* licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem ; et ideo eis solum licet *malefactores* occidere, non autem privatis personis. »[2] Und a. 6 c. : « Occisio *peccatoris* fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per *peccatum* corrumpitur. »

Dieselbe Verkennnung des eigentlichen Beweisgrundes für das Recht der Todesstrafe nach Thomas begegnet uns bei Josef Mayer im Versuch, das staatliche Sterilisierungsrecht an Geisteskranken aus dem anerkannten Recht der Todesstrafe abzuleiten. Zuerst versucht er die Beweisführung, wie Tischleder, aus der absoluten Überlegenheit des bonum commune über das bonum privatum.[3] Dann durch Benützung und Auslegung des Gedankens, die Tötung sei dort erlaubt, wo ein Mensch von seiner Menschenwürde herabgesunken sei, den Thomas II-II q. 64 a. 2 bringt. Thomas macht sich gegen das Recht der Todesstrafe selbst den dritten Einwand II-II q. 64 a. 2, 3 : « Illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet : ut patet per Augustinum

[1] I-II q. 87 a. 1 c, ad 1, ad 2, ad 3 ; a. 3 c, ad 1, ad 2, ad 4 ; a. 4 c, ad 1, ad 2, ad 3 ; a. 6 c, ad 3 ; a. 8 c ; q. 105 a. 2 ad 9 ; a. 3 c.

II-II q. 25 a. 5 c ; q. 39 a. 2 ad 1 ; q. 58 a. 10 ad 3 ; q. 59 a. 3 ad 2 ; q. 61 a. 4 c, ad 1 ; q. 62 a. 3 c ; q. 64 a. 2 ad 1, ad 2 ; q. 65 a. 2 c ; a. 3 c, ad 1, ad 2 ; q. 66 a. 6 ad 2 ; q. 67 a. 4 c, ad 3 ; q. 68 a. 1 c, ad 1 ; a. 4 c, ad 1, ad 3 ; q. 77 a. 1 ad 3 ; q. 79 a. 4 c, ad 4 ; q. 99 a. 4 ad 1, ad 2, ad 3 ; q. 100 a. 6 ad 3 ; q. 108 a. 2 c, ad 1 ; a. 3 c, ad 1, ad 2 ; q. 164 a. 1 c, ad 4, ad 5, ad 7, ad 8 ; a. 2 c.

Comment. ad Rom. c. 12, l. 3 ; c. 13 l. 1.

[2] II-II q. 64 a. 3.

[3] A. a. O. 128.

in lib. contra Mendac., cap. 7, et per Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, parum ante fin. Sed occidere hominem secundum se malum est. ... Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere » und antwortet ad 3 : « Dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit ; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Psal. 48, 21 : ‚Homo, cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis' ; et Proverb. 11, 29 dicitur : ‚Qui stultus est, serviet sapienti'. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2 et in 7 Ethic., cap. 6 in fine. »

Aus diesen Texten zieht nun Mayer die gleichen Konsequenzen für Geisteskranke und Minderwertige, wie für Verbrecher. Geisteskranke und Minderwertige seien ebenso unter die Menschenwürde herabgesunken, wie Verbrecher. Folglich verlieren auch sie, wenn auch nicht das Recht auf Leben und Gesundheit, so doch auf Zeugung und Zeugungsorgane, wie auf freien Gebrauch ihrer Glieder. Und im Notfalle sind daher auch diese Güter entziehbar durch staatlichen Zwang.[1] Mayer begeht hier den gleichen Fehler wie Tischleder. Er übersieht das Wesentliche dabei, daß nach Thomas nämlich « *propter peccatum* » der Mensch unter die Menschenwürde herabgesunken ist und darum das behauptete Tötungsrecht ausschließlich vom Verbrecher im sittlichen Sinne gilt. Mayer leugnet somit, daß Thomas aus der sittlichen Schuld die Todesstrafe ableitet, obwohl Thomas dies hier, wie an all den genannten Stellen ganz deutlich aussagt und nur für *Verbrecher* im *sittlichen Sinne* meint. Er hat ja in derselben q. 64 einen eigenen Artikel mit dem Hauptsatz : « Nullo modo licet occidere innocentem » als ausnahmslos verneinende Antwort auf die Frage : utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem ? Auch Franz Hürth S. J. weist in der Zeitschrift Scholastik III (1928), 423-24 und in Stimmen der Zeit II (1929) anläßlich seiner Besprechung des Mayer'schen Buches « Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker », Freiburg i. Br. (Herder 1927) treffend nach, daß Mayer durch diese Verschiebung des eigentlichen Beweisgrundes gegen

[1] Vgl. *Fr. Hürth,* in « Scholastik » III (1928) 427 ff.

den klaren Sinn der fraglichen Thomastexte verstößt. Thomas spricht beim Gedanken vom Herabsinken von der menschlichen Natur nirgends von schuldlosen Schädlingen des Gemeinwohls, sondern nur von solchen, die durch persönlich schuldhaftes Verhalten das Gemeinwohl schädigen. Verlust der Menschenwürde ist nach Thomas Verlust vom Freisein von schwerer persönlicher Schuld. Geisteskranke sind aber als solche frei von persönlicher Schuld. Folglich ist es falsch, wenn Mayer behauptet, er baue auf den gleichen moralphilosophischen Erwägungen auf wie Thomas ; denn bei Mayers Aufbau fehlt das wesentliche Moment, auf dem Thomas' Beweisführung ruht (vgl. Fr. Hürth, a. a. O.). Thomas gebraucht diese Beweise nur bezüglich formeller Verbrecher und steht, was Lebens- und Leibesstrafen angeht, auf dem Standpunkt des Verschuldungsprinzips. Mayer dagegen vertritt praktisch das Verursachungsprinzip.[1]

Wie unrichtig Thomas auf diese Weise von Tischleder und Mayer interpretiert ist, ergeben dann auch weiterhin andere nicht mißzuverstehende Thomastexte. Dies ist der Fall dort, wo Thomas ausdrücklich sagt : « Sprechen wir von Strafe schlechthin, so ist da immer eine Beziehung zur eigenen Schuld als zu deren Ursache. »[2] « Die Strafe als Strafe ist nur der Sünde geschuldet, da durch die Strafe das Gleichmaß der Gerechtigkeit wieder hergestellt wird ; insofern als der, der in der Sünde zu sehr seinem Willen gefolgt ist, etwas gegen seinen Willen erleidet. »[3] « Bei Bemessung der Strafe muß die Gleichheit berücksichtigt werden, daß nämlich, worin jemand gesündigt, er darin gequält werde. »[4] « Nach der Strafe kann man die Größe der Schuld ermessen. »[5] « Gleiche Sünden verdienen gleiche Strafen. »[6] Und dort, wo Thomas von der « Strafe » als Heilmittel spricht, sagt er : « Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß bisweilen etwas den Charakter der Strafe zu tragen scheint, das nicht schlechthin Strafe ist. Denn Strafe ist ein Übel. Ein Übel aber ist Mangel an Gutem. Nun kann der Mensch manchmal Schaden erleiden in geringeren Gütern, z. B. Geld, damit er größerer Güter teilhaftig werde, z. B. der Gesundheit. Oder er kann in beiden Schaden leiden wegen des Heiles seiner Seele und der Ehre

[1] Vgl. *Hürth*, a. a. O.
[2] I-II q. 87 a. 7.
[3] II-II q. 108 a. 4 c.
[4] Sap. 11 ; II-II q. 99 a. 4 c.
[5] Röm. 4, 17 ; II-II q.
[6] II-II q. 108 a. 3, 2.

Gottes. Das hat also mehr den Charakter eines Heilmittels, wie der Strafe. Denn auch die Ärzte schreiben oft bittere Medizin vor, damit sie Gesundheit bewirke. »[1] « Die Strafe aber als Heilmittel oder Medizin soll nicht nur von der begangenen Sünde heilen, sondern auch vor zukünftigen Sünden schützen oder etwas Gutes befördern ; und danach wird bisweilen jemand bestraft ohne Schuld, doch nicht ohne Grund. »[2] Aber « die verborgenen Urteile Gottes kraft deren er einige zeitlich bestraft, trotzdem sie ohne Schuld sind, darf das menschliche Urteil nicht nachahmen ; denn der Mensch kann die Gründe solcher Urteile nicht begreifen, daß er nämlich wisse, was für einen jeden förderlich ist. Nach menschlichem Urteil darf also niemand ohne Schuld durch Geißelschläge, den Tod oder Verstümmelung und dergl. bestraft werden. »[3]

Hier wird man mir entgegenhalten, daß sich auf diesen Grundlagen auch die Entziehung der Freiheit unschuldiger Geisteskranker nicht rechtfertigen lasse ; ist doch auch die Freiheit eines der natürlichen Rechte des Menschen. Man vergesse dabei nicht, daß der Mensch keine unbeschränkte Freiheit von Natur aus hat. Aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen läßt sich neben seinen individuellen Rechten auch sein Gliedsein für die menschliche Gemeinschaft ableiten. Dieses Gliedsein erfaßt zwar nicht die Person des Menschen, wohl aber sein Tätigsein.

Diese Tatsache nun macht die individuelle Freiheit notwendig zu einer relativen Größe.

[1] I-II q. 87 a. 7.

[2] II-II q. 108 a. 4.

[3] II-II q. 108 a. 4 ad 2. Damit bezeugt Thomas selbst, daß er Strafformen, die durch das Naturrecht verliehene Güter des Menschen angreifen, als Heilmittel ohne sittliche Schuld der Staatsgewalt nicht zur Verfügung stellt. Solche Strafen dürfen nach Ansicht des Aquinaten von *Menschen* als Heilmittel nicht verhängt werden, sondern nur für sittliche Schuld. Auch die Theorien scheitern an diesen Thomastexten, die den Strafzweck bei Thomas in erster Linie in der Abschreckung, sowohl des Bestraften selbst, wie auch in der anderer Menschen oder in der Besserung erschöpft sein lassen oder gar in gewissen Strafmaßnahmen nur ein prophylaktisches Mittel sehen, um zukünftigen Schaden zu verhüten, wie es Mayer und ähnlich die ganze kriminal- soziologischeRechtsschule wollen. Thomas vertritt keine dieser Straftheorien in dem Sinne, daß er die letztliche Rechtfertigung der Strafe in einem der angeführten Momente gesehen hätte, wenn er auch in der Abschreckung und Besserung wichtige Nebenzwecke bei Verhängung der Strafe hinsichtlich der Bestimmung des Strafmaßes und des Strafvollzuges erblickt. Aber für sich allein können sie das eigentliche Wesen der Strafe nicht offenbaren und damit dem Bestrafungsrecht des Staates die Begründung geben.

Man beachte nur die Wesensverschiedenheit der fraglichen Güter. Die individuelle Freiheit trägt deshalb nicht die gleiche Unantastbarkeit in sich wie z. B. das Leben des Menschen, weil bei der Freiheitsbeschränkung nicht das Sein der Person angegriffen wird. Dies ist aber bei der Tötung, Verstümmelung und Sterilisierung der Fall.

Ganz besonders in den zuletzt zitierten Texten schränkt Thomas auch in hohem Maße die « absolute Überlegenheit » des Staates ein. Entzieht er doch ausdrücklich den Unschuldigen jeglicher Straf-, Verfügungsgewalt und Zugriffsmacht des Staates hinsichtlich seiner individuellen auf naturrechtlicher Grundlage ruhenden Güter, die sein Sein bedingen [1], auch wenn dieser Unschuldige der Gesellschaft in hohem Maße schädlich ist. [2] Wenn Thomas in dieser Weise schuldloses Leben bewußt auf Grund naturrechtlicher Überlegungen verteidigt, wird der Thomas zugeschriebene *absolute Überlegenheits- und Sicherungsgedanke* recht zweifelhaft. [3] Damit wird aber die Behauptung Mayers unhaltbar, das staatliche Sterilisierungsrecht persönlich unschuldiger Geisteskranker und Minderwertiger könne aus den gleichen Quellen abgeleitet werden, aus denen Thomas die Todesstrafe für Verbrecher ableitet.

c) So ergab sich bis jetzt aus der Darlegung der fraglichen Thomastexte ganz allgemein, daß die absolute Überlegenheit und Sicherung des Gemeinwohles nicht einzig und allein oder in erster Linie Rechtfertigungsgrund für die Strafgewalt des Staates ist, sondern an erster Stelle die sittliche Schuld. Thomas spricht daher auch an keiner Stelle von der « Tötungsgewalt des Staates zur Sicherung des Gemeinwohles » oder von Sicherungstötung schlechthin, sondern immer nur von der *Strafgewalt* des Staates und von Todes*strafe*. Das entscheidende Moment ist ihm beim Tötungsrecht des Staates nur die *sittliche Schuld* und das Recht der Tötung hat der Staat nur als *Strafrecht*. Aber gerade die Partien der Stellen, die die sittliche Schuld betonen, nimmt Tischleder zum Teil, wo er sie anführt, vom sonst angewandten Sperrdruck aus. Dies heißt aber das Wesensmoment als untergeordnet bezeichnen. So geschieht es z. B. dort, wo Tischleder mit Thomastexten nachweisen will, daß die Verstümmelungsgewalt des Staates ihre Rechtfertigung nur aus dem Sicherungszweck hinsichtlich des Gemeinwohles erhalte

[1] II-II q. 108 a. 4 ad 2 ; Comment. ad Rom. 13, 1 ; I-II q. 95 a. 3 c ; q. 96 a. 4 c et ad 2 ; q. 93 a. 2 ad 3 ; q. 94 a. 5 c et a. 4 c.

[2] Das ist der Sinn von II-II q. 64 a. 6 und q. 108 a. 4 ad 2.

[3] II-II q. 64 a. 3 c.

und aus dem Gedanken von dessen absoluter Überlegenheit über das Privatwohl; nämlich Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 83, wo er II-II q. 65 a. 1 c zitiert. Auch hier sagt Thomas wieder deutlich daß der Staat nur für sittliche Schuld verstümmeln darf. « Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum. » Man sieht daraus ganz klar, daß Thomas den Organismusgedanken nur als bildlichen Vergleich heranzieht. So wie zum physischen Organismus die physischen Glieder in physischer Beziehung sich verhalten, so die moralischen Glieder in moralischer Beziehung zum moralischen Organismus Staat. Und so allerdings will Thomas mit diesem seinem Vergleich einen Beweisgrund für das fragliche Problem liefern. Die Tatsache übrigens, daß Thomas immer wieder deutlich hervorhebt, daß der Staat nur zur *Strafe* für *sittliche Schuld* strafen, also Übel zufügen darf, findet sich an beinahe unzähligen Stellen durch seine ganze Ethik hindurch (siehe S. 85, Anmerkung 1).

Mit der Ausführung der Beweise für die Unrichtigkeit der Behauptung Tischleders und Mayers, daß Thomas die Strafe, namentlich die Todesstrafe sittlich einzig und allein aus der unbedingten Notwendigkeit heraus, das Gemeinwohl zu sichern und zu schützen, kraft seiner absoluten Überlegenheit über das Privatwohl, rechtfertige, und mit dem Nachweis, daß Thomas die Todesstrafe, wie jede Strafe überhaupt aus der sittlichen Schuld begründet, wird die Problematik der Frage auf eine ganz andere Ebene verschoben. In den Interessenvordergrund tritt nun die Frage nach dem Strafzweck und dem positiven Nachweis dafür, wie ihn der Aquinate führt. Die Frage, welche Rolle die staatliche Überordnung und das bonum commune dabei spielen, wird später noch grundsätzlich erörtert werden.

(Fortsetzung folgt.)

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

J. Gredt O. S. B.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Editio quinta emendata. 2 vol. — Vol. I: Logica. Philosophia naturalis. (XXIII-503 SS.) — Vol. II: Metaphysica. Ethica. (XVII-465 SS.) Friburgi Br., Herder. 1929.

P. Gredts weitbekanntes philosophisches Handbuch kann mit Recht auf einen in seiner Art seltenen Bucherfolg zurückblicken. Die neueste 5. Auflage ist, abgesehen von einigen kleinen unwesentlichen Verbesserungen, der unveränderte Neudruck der Auflage von 1926. Die rasch aufeinanderfolgenden Auflagen dieses hervorragenden Werkes sind die beste Empfehlung und beweisen zur Genüge dessen großes Ansehen und allgemeine Beliebtheit. Die nüchterne Sachlichkeit, die zeitgemäße Berücksichtigung der neuesten naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse, die möglichst knappe Darstellung des Stoffes, die vortreffliche Auswahl der Thomastexte: das alles sind schon längst gerühmte Vorzüge, die uns den Wunsch zum Ausdrucke bringen lassen, das herrliche Buch möge noch manche vom Auktor selbst besorgte Neuauflage erfahren, die das Altbewährte beibehält, Unvollkommenes verbessert, um so die « Elementa » zu einem immer gediegeneren Manuale zu gestalten.

Für spätere Auflagen möchten wir im besondern eine einfachere Darlegung so mancher überaus langer Argumente anregen, um so die Beweisführung übersichtlicher zu gestalten und das Studium bedeutend zu erleichtern. Unbeschadet der oben gerühmten knappen Darstellungsweise, wie sie ein Schulbuch erfordert, wäre ferner dann und wann eine klarere und eingehendere Erklärung der Probleme, der verschiedenen Ansichten usw. wünschenswert, ohne dadurch das Werk in seiner Seitenzahl bedeutend zu vermehren.

Freiburg. P. *Thomas Käppeli* O. P.

M. Fatta: Lineamenti di Metafisica generale. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero ». 1929. 460 SS.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, in möglichst einfacher Weise die Schüler in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Metaphysik einzuführen. Er tut dies an der Hand der großen Meister der Philosophia perennis sowohl des Altertums als auch der Neuzeit, deren Worte Seite für Seite zum Belege der Lehre angeführt werden. Dabei berücksichtigt er aber auch die innerhalb der aristotelischen Philosophie aufgekommenen Streitfragen, die er immer nach der besten Überlieferung der Schule entscheidet.

Das Buch zerfällt in drei Teile. Nach einer klaren Einleitung über das Sein und das Erkennen und die Beziehungen von Sein und Erkennen zueinander, behandelt der erste Teil das Seiende: die Transzendenz und die Analogie des Seienden, die transzendentalen Eigenschaften und die ersten Grundsätze, die unmittelbar aus dem Seienden sich ergeben. Der zweite Teil legt die verschiedenen Einteilungen des Seienden dar. Ausführlich wird das Prädikament der Substanz mit allen darauf bezüglichen Fragen behandelt. Auch die übrigen Prädikamente, insbesondere die Beschaffenheit und Beziehung werden berührt, aber mehr im allgemeinen. Eingehend ist die für die Metaphysik so grundlegende Lehre von Potenz und Akt dargelegt, die dann auf das Verhältnis von Wesen und Dasein angewandt wird. Der Verf. tritt ein für den sachlichen Unterschied von Wesen und Dasein. Der dritte Teil, von den Ursachen des Seienden, schließt ab mit einem gründlichen Kapitel über Gott als erste Ursache.

Einige prüfende Bemerkungen mögen hier folgen. — Nach dem Titel will das Buch nur die Grundlinien der allgemeinen Metaphysik geben: die Begriffsbestimmungen, die metaphysischen Grundsätze, aus denen dann die Hauptlehren kurz abgeleitet werden. Aber das Buch wird insbesondere den Studenten der weltlichen Hochschulen in Italien von großem Nutzen sein, allwo schon seit Jahren die Philosophia prima in Acht erklärt worden ist. Mittelst dieser Grundlinien können die Schüler sich in Kürze und ohne allzu große Schwierigkeit das Hauptsächlichste der allgemeinen Metaphysik aneignen. — In der Einleitung sagt der Verfasser ganz richtig, daß zwischen dem Sein und dem Erkennen ein untrennbarer Zusammenhang besteht, und das da jede Philosophie des Seins einschlußweise auch eine Philosophie des Erkennens ist und jede Philosophie des Erkennens einschlußweise eine Philosophie des Seins. Wenn aber dem so ist, warum hat er dann diesen untrennbaren Zusammenhang zwischen Sein und Erkennen nicht klargelegt durch eine Abhandlung über die Wahrheit? Es ist wohl wahr, daß es in Gebrauch gekommen ist, die Lehre über die Wahrheit in der Kriteriologie zu behandeln. Nachdem aber jener unlösbare Zusammenhang so betont worden war, hätte man hoffen können, daß der Verf. in seiner Metaphysik der Wahrheit eine zusammenhängendere und vielleicht auch klarere Behandlung angedeihen ließe. — Ungenau ist, daß der erste Stoff innerliches *metaphysisches* Prinzip genannt wird. Er gehört doch als Bestandteil des Körpers der physischen Ordnung an und ist physisches Prinzip. Auch bezeichnet nach der Sprache der Schule die zweite Wirklichkeit, der actus secundus, nicht nur die Tätigkeit, sondern auch das Dasein. In der Seinsordnung ist der actus secundus das Dasein, in der Ordnung des Wirkens ist er die Tätigkeit.

Subiaco (S. Scolastica). P. *Joachim De Liberato* O. S. B.

F. Rotter: Die Erkenntnistheorie der Wertphilosophie. Eine historisch-phänomenologische Untersuchung. Germersheim, Grabler. 1927. v-95 SS.

Einem Charakterzug der gegenwärtigen Zeit folgend, will R. keine « Detail-Arbeit innerhalb eines Systems » vorlegen, sondern nur « im all-

gemeinsten Durchrisse » « den methodischen Grundcharakter und die grundlegenden Etappen » im Erkenntnisgebäude einer bestimmten Denkrichtung betrachten : nämlich der Wertphilosophie in der sog. Badischen Schule. Dabei sucht er « teils immanent-kritisch, teils positiv-kritisch auf deskriptiver Basis » vorzugehen. Seine Untersuchung hat zwei Teile. « Der erste, einleitende Teil stellt auf Grund von Deskriptive die jenseits jedes speziellen Systems liegenden Wesensgesetzlichkeiten der Erkenntnis fest. Die Fragestellung ist hierbei : Was meint die Erkenntnis ? — Im speziellen, im Hauptteil werden in einzelnen geschlossenen Kapiteln die Systeme behandelt, die allgemein auf die Frage : Was ist der Sinn der Erkenntnis ? gegründet sind » (Vorwort). Es sind das die Erkenntnistheorien von Wilhelm *Windelband*, Heinrich *Rickert*, Jonas *Cohn*, Bruno *Bauch* und Emil *Lask*. *W. Windelband* hat die Wertphilosophie inauguriert. Von den andern hat jeder die wertphilosophischen Gedanken seines Lehrers weiterzuführen und von ihren Paradoxien zu befreien gesucht. Aber weil diese Wertphilosophie mit dem Idealismus im allgemeinen den methodischen Ausgang des Immanenzstandpunktes teilt, müssen in ihr bei jedem neuen Wege wieder andere Paradoxien herauskommen. Einige derselben aufgezeigt zu haben, macht den Wert der Untersuchung Rotters aus. Der Scholastik steht R. auch in seinen positiven Aufstellungen über das Erkennen sehr ferne.

Rom (S. Anselmo). P. *Matthias Thiel.*

M. Picard : Das Menschengesicht [2]. München, Delphin-Verlag. 1929. 223 S.

Ein Buch kann wertvoll sein, weil es neue Wahrheiten aufdeckt oder für eine längst bekannte neue Beweise bringt ; es kann aber auch dadurch Beachtung verdienen, daß es alte Wahrheiten in eine neue Beleuchtung rückt. Max Picards Buch : « Das Menschengesicht » gehört ganz zu dieser zweiten Gruppe von Büchern. Denn es wird darin eigentlich nichts bewiesen, vielmehr stellt der Verfaser alles, was er an spekulativen Wahrheiten aufgenommen hat, einfach vor den Leser hin : ein klares Bekenntnis, überzeugend durch seine Lebendigkeit. Besonders sind es zwei biblische Lehren, von denen er ausgeht, und die sein Buch zu einem wahrhaft religiösen machen, obwohl dessen Titel das nicht vermuten läßt. Wollen wir diese beiden Wahrheiten mit den Worten der Heiligen Schrift wiedergeben, dann lautet die erste : « Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde » ; und die andere : « Laßt uns den Menschen machen nach Unserem Bilde und Unserer Ähnlichkeit. » Dieses zweite gilt nun zwar vom ganzen Menschen, « aber da das Bild Gottes im Menschengesicht am sichtbarsten ist, behandeln wir vor allem das Menschengesicht » (16).

Als Ebenbild Gottes zeigte das Menschengesicht früher « Hoheit, Würde, Ruhe, Schweigen, Klarheit ». Denn diese Eigenschaften « waren im göttlichen Urbild, und von ihm wurden sie in das Ebenbild, in den Menschen geschickt » (28 f.) . Es gibt auch heute noch Gesichter, die das Ebenbild Gottes rein bewahrt haben, wahrscheinlich sogar mehr, als wir sehen können (31). Aber das sind Ausnahmen. An Stelle der Hoheit ist jetzt der Hochmut getreten. « Es gab auch früher unter den Menschengesichtern

solche, in denen der Hochmut stand anstatt der Hoheit. Aber damals war es eine Gefahr, hochmütig zu sein. ... Aber heute : ein Gesicht, das Gottes Ebenbild nicht mehr ist, — was wagt einer hier, wenn er hochmütig ist ! » (24). Besonders mangelt dem Menschengesicht heute die Ruhe. Um das zu zeigen, unterscheidet P. zwischen Profilgesicht und Frontalgesicht. « Von vorne gesehen, im Frontalen, ist das Gesicht des Menschen statisch, passiv, ruhend ; im Profilgesicht aber dynamisch, aktiv » (46). « Das Menschengesicht früher war als Ganzes mehr ein Frontalgesicht, es war mehr ruhend, bleibend, sich darbietend. Das Menschengesicht heute ist mehr ein Profilgesicht, es ist eher labil, sich wegwendend, es entzieht sich, es ist auf der Flucht » (53). Früher wußte das Frontalgesicht, « daß neben ihm, im Profilgesicht, das Dynamische war, und wenn es von diesem Dynamischen brauchte, so wurde ihm davon zuteil, denn es war verbunden mit dem Profilgesicht. ... Das Profilgesicht heute weiß nichts mehr vom Frontalgesicht, es bewegt sich so, als ob das Frontalgesicht gar nicht vorhanden wäre. » Frontal- und Profilgesicht leben heute « aneinander vorbei, eines fremd dem anderen » (a. a. O.). P. geht alsdann alle Beziehungen durch, in denen der Mensch steht zu Gott als Schöpfer, zu den Engeln und den Dämonen, zu seinen Mitmenschen, zur Rasse und zu seinem Beruf, zu den Tieren, zur Sonne, zur Landschaft im allgemeinen und zu den Bergen, zur Ebene und zum Meere im besonderen : in jeder Beziehung ist das Menschengesicht nicht mehr so wie früher. « Früher war das Erdhafte so in dem Menschengesicht, daß die Sterne darin eine Erde hatten, zu der sie leuchten konnten. Die Erde im Menschen war aufgelockert vom Licht der eigenen Sonne. — Heute ist das Erdhafte dick im Menschengesicht, wie in Haufen, so, als habe der Mensch noch rasch viel Erdhaftes ins Gesicht sich gerissen, ehe er ganz sich lostrennt von der Erde unter ihm » (179).

Der letzte Grund für diesen Zerfall des Ebenbildes Gottes im Menschengesicht liegt darin, daß das Bild Gottes zuerst in der Seele des Menschen Schaden gelitten hat. « Das Bild Gottes ist heute nur noch ungenau und ungewiß in der Seele, und darum ist auch das Bild der Menschenform in der Seele undeutlich und in seinen Formen auseinanderfallend. Es ist nicht mehr imstande, dem Körper das reine Bild der Menschenform aus der Seele zu bringen, damit er sich daran halte. Das Ebenbild Gottes im Körper ist nicht mehr behütet durch das Ebenbild Gottes in der Seele. Jedwedes Bild, das vor dem Menschengesicht ist, wirkt jetzt formend auf das Menschengesicht » (82 f.). « Wir wundern uns darum nicht, daß das Gesicht eines Chemikers heute aussieht wie eine Tafel mit chemischen Formeln : das Auge wie eine Formel zum Sehen, die Nase wie eine Formel zum Riechen und alles, alles so unkonkret, wie abwischbar auf der Tafel des Gesichts. — So ist jeder, der Arzt, der Richter, der Industrielle, der Arbeiter heute gezeichnet in seinem Gesicht : jeder in seiner Art übertrieben, aber zugleich ganz und gar unkonkret. Darum sind trotz der Spezialisierung alle Gesichter einander ähnlich — vielmehr gerade wegen der Spezialisierung sind sie einander ähnlich » (188). « Ein Feldherr sieht heute aus wie ein Industrieller oder wie ein Professor, und ein Dichter sieht aus wie ein Chemiker » (172).

Alles was P. über das Ebenbild Gottes im Menschengesicht sagen will, läßt sich besser und leichter mit einem persönlichen als mit einem pantheistischen Gotte vereinbaren. Er selbst geht auf die Frage nach dem Wesen des Schöpfers und dessen näherem Verhältnis zur Welt nicht ein. Aber manche seiner Redewendungen zeigen zum mindesten, daß er sich über die analogia entis zwischen Gott und Welt noch nicht recht klar geworden ist. Sätze, wie : « Es gab aber auch eine Verwirklichung im Gesicht, das war die Verwirklichung Gottes » (70), und « Die Seele ist ein Teil Gottes » (80 und 88) klingen direkt pantheistisch.

Diese Unklarheit in der Bestimmung des näheren Verhältnisses, in dem die Welt zum Schöpfer steht, ist der Grund, warum der Verfasser an einigen Stellen die Eigenpersönlichkeit des einzelnen etwas zu wenig berücksichtigt. So schreibt er S. 47 : « Bei allen Heiligen ist der Weg in die Welt der gleiche, es ist der gleiche Weg zu Gott, und darum sind alle Heiligen im Profil einander ähnlich », und S. 106 : « Alle Menschen etwa, die Emil heißen, sind sich ein wenig ähnlich. »

Trotzdem muß man erstaunen über die Mannigfaltigkeit der charakteristischen Züge, die P. in den Gesichtern der verschiedenen Menschen aufdeckt. Ob er das Gesicht des Geizigen oder das des Schauspielers, das des Kindes oder des Greises, des Europäers oder des Amerikaners, das Unternehmergesicht oder das Arbeitergesicht vornimmt, immer wieder weist er auf neue Merkmale hin. An mehr als einer Stelle wird ihm allerdings nicht jeder Leser ganz folgen können.

Es wurde schon bemerkt, daß P. seine Ansichten nicht streng philosophisch beweist. Nichtsdestoweniger müssen wir uns auch vom philosophischen Standpunkte aus freuen, wenn solche Bücher geschrieben werden. Denn besser als durch dieses Buch kann meines Erachtens kaum die Rückwirkung der Ideen auf die Sinne dargetan werden. Gerade weil dasselbe kein eigentliches Beweisbuch ist, zwingt es nämlich den Leser förmlich zu der Überzeugung, daß sein Verfasser nicht erst durch sein Sehen religiös geworden ist, sondern daß umgekehrt dessen religiöse Geisteshaltung ihn das alles sehen machte. Daher werden auch nur religiöse Menschen es recht verstehen können. Die anderen werden vielleicht für einen Augenblick nachdenklich gestimmt werden, aber man wird auf sie die Worte des Apostels Jakobus anwenden dürfen : « ein solcher gleicht einem Manne, welcher sein natürliches Gesicht im Spiegel beschaut. Denn hat er sich beschaut, und ist er hinweggegangen, so hat er sogleich vergessen, wie er ist » (Jakobusbrief 1, 23).

Um seine Ausführungen nach Möglichkeit konkret zu gestalten, hat der Verfasser dem Buche eine große Anzahl Bilder einfügen lassen, an denen sich der Leser mit Hilfe des Textes selbst im Sehen üben kann. Der Verlag hat sich alle Mühe gegeben, diese Photographien oder Reproduktionen alter Gemälde auf das beste wiederzugeben, wie überhaupt dem Buche ein dem Inhalte würdiges Aussehen zu verleihen. So ist dasselbe auch in dieser Hinsicht eine Glanzleistung geworden.

Rom (S. Anselmo). P. *Matthias Thiel.*

J. Mausbach: Dasein und Wesen Gottes. Erster Band: I. Die Möglichkeit der Gottesbeweise. II. Der kosmologische Gottesbeweis. 1930. XVI-254 SS. — Zweiter Band: Der teleologische Gottesbeweis. 1929. X-291 SS. Münster i. W. (Aschendorff).

Mit diesen zwei Bänden erscheint die erste Hälfte eines großangelegten « apologetischen Werkes für weitere Kreise der Gebildeten » über eine Frage von nie verblassender Aktualität, über die Gottesfrage. Der zweite Band mit der Darstellung des teleologischen Gottesbeweises, « die ein besonderes Interesse auch nach der naturwissenschaftlichen Seite bietet », lag bereits seit einem Jahre vor. Nun ist auch nachträglich der erste Band über die Möglichkeit der Gottesbeweise und über den kosmologischen Gottesbeweis, mit einem sehr beachtenswerten allgemeinen Vorwort zum ganzen Werk, erschienen. Der noch ausstehende dritte Band wird sich mit dem ethischen und ideologischen Gottesbeweis befassen. Zuletzt wird in einem vierten Band die Behandlung des Wesens Gottes das Unternehmen zum Abschluß bringen. « Jeder Band bildet innerhalb der Gesamtidee des Werkes ein selbständiges in sich abgerundetes Ganzes. »

Kurz vor dem Kriege hatte P. Garrigou-Lagrange mit anerkannter Meisterschaft und mit einem Erfolg, den mehrere Auflagen bestätigten, in einem großen, hochmetaphysischen Werk über Gottes Dasein und Wesen (Dieu, son existence et sa nature, Beauchesne, Paris) den philosophischen und theologischen Fachkreisen eine mächtige Grundlegung unseres natürlichen Wissens über Gott geboten. Etwas Ähnliches hat hier der rühmlich bekannte Apologet und Moraltheologe für die gebildeten Kreise deutscher Zunge leisten wollen. Er hat versucht, wie er sich selbst bescheiden ausdrückt, « wenigstens eine Grundlage für die wissenschaftliche Theodizee zu schaffen, die einigermaßen dem Zeitbedürfnis entspricht. » Nach diesen zwei ersten Bänden zu urteilen, dürfte es ihm in sehr begrüßenswertem Ausmaße gelungen sein, seine Absichten zu verwirklichen.

Eine kurze Inhaltsübersicht dieser zwei Bände wird unsere Leser schon einigermaßen über das Werk orientieren. Der Möglichkeit der Gottesbeweise sind zunächst drei einleitende Kapitel gewidmet (S. 3-126): Vernunftmäßige Gotteserkenntnis und heutige Geisteslage; die Erkenntnis der Weltdinge; das Kausalgesetz und seine metaphysische Geltung. Dann wird der kosmologische Gottesbeweis ausgeführt (S. 127-351), und zwar in zwei Kapiteln: die Grundgedanken des Beweises (entsprechend dem ersten, zweiten und dritten Gottesbeweis der *Summa Theologica*), Einzelfragen und Schwierigkeiten (z. B. der zeitliche Anfang der Welt, das Prinzip des zureichenden Grundes, mit besonders lehrreichen Bemerkungen, Erschaffung und Erhaltung der Welt usw.). Nun folgt im zweiten Band der teleologische Beweis.

Nach einigen historischen, methodischen und begrifflichen Erörterungen zur Einführung (S. 1-20) werden in den zwei ersten Kapiteln (S. 21-65) Gesetz und Zweck nach ihrer Wesenheit erforscht, woran sich eine überaus sorgfältige, eingehende und vorsichtige Untersuchung über die Erkennbarkeit der Zwecke in der Natur (S. 66-100) mit ihren für die Beweiskraft des Beweises entscheidenden Ergebnissen anschließt, die wohl mit zum

besten gehört, was man über diese schwierige Frage lesen kann. Die übrigen Kapitel, vom vierten bis zum neunten, bringen mit der Ausführung des Beweises zugleich einen höchst lesenswerten Aufriß der gesamten Naturphilosophie in teleologischer Beleuchtung (S. 101-279) : die Zielstrebigkeit im organischen Leben, schöpferische Weisheit als Ursache des Lebens — Teleologie des Anorganischen — die Entstehung des Lebens, Entwicklung und Aufstieg des Lebens — der Mensch als Abschluß der Natur, der Mensch als Hinweis auf ein absolutes Schöpfungsziel. Der Schlußabschnitt, Weltschöpfung und Weltgestaltung (S. 280-288), weist auf die Verknüpfung und die Abhängigkeit hin, die den teleologischen Beweis mit dem kosmologischen innerlich verbinden und beruft sich auf die Tendenzen der heutigen Naturwissenschaft, welche « die Unterscheidung eines Schöpfers der Weltsubstanz und eines von ihm verschiedenen Ordners und Bewegers » als vollkommen unnatürlich erscheinen lassen, wie dies auch das philosophische Denken auf seiner Seite bereits erkannt hat. « Wir haben eben keine andere Wahl : Entweder eine rein mechanistische, auf alle normierenden Zweckgedanken verzichtende Naturauffassung — oder aber Anerkennung eines geistigen Urhebers, der das Ganze der Natur nach Sein und Sosein, Stoff und Geist begründet hat. » Unverkennbar ist dieser zweite Band mit ganz besonderer Neigung ausgearbeitet worden und bietet denn auch dem Leser besonderen Genuß und Gewinn.

Überhaupt versteht es der Verfasser mit erfrischender Klarheit und Bestimmtheit, zugleich aber auch mit reifer Umsicht und Besonnenheit, die unumstößlichen Voraussetzungen und die lichten Folgerungen darzulegen, aus denen die Gotteslehre der natürlichen Vernunft und der richtigen Philosophie sich fortschreitend erschließt und entfaltet. Seine ruhige und edle Sprache, sein ungemein vielseitiges Wissen und die Abgeklärtheit seines Denkens, verbunden mit der wohltuenden Wärme seiner Überzeugung, werden ihm gewiß die dankbare Zustimmung jener Leser sichern, die er vor allem im Auge hatte. Wohl könnte vielleicht hie und da die unerbittliche Fachkritik sich mit besonderen Wünschen und mit theoretischen Bedenken von größerer oder geringerer Bedeutung zum Worte melden. Aber so sehr auch etwaige Ergänzungen und Ausbesserungen zu seiner Vollkommenheit beitragen möchten, das Werk hat festen Grund und geht mit sicherem Fortschritt seinem Abschluß entgegen. Seine apologetische Beweiskraft entspricht durchaus allen berechtigten Anforderungen. Seine philosophische und wissenschaftliche Gediegenheit steht auf recht ansehnlicher Höhe.

Wie wenige, war der Verfasser im Stande, aus den Schätzen der überlieferten Weisheit mit vollen Händen zu schöpfen. Seine ungewöhnliche Vertrautheit mit den Werken von Augustinus und Thomas dürfte unseren Lesern schon längst bekannt sein. Es ist jedesmal ein genußreiches Begegnen, wenn er an angebrachter Stelle entscheidende oder zusammenfassende Äußerungen dieser großen Denker in meisterhafter Übersetzung einzuflechten Gelegenheit nimmt. Zudem aber hat Verfasser in vieljähriger Arbeit keine Mühe gescheut, um die alte Weisheit aus den Quellen der heutigen Naturwissenschaft zu bereichern, an den Fragen der

modernen Philosophie zu prüfen, zu vertiefen, zu erweitern und gegen ihre Angriffe durch erneuerte Einsicht sicherzustellen. Besondere Aufmerksamkeit hat er dabei den Grenzfragen zwischen Philosophie und Naturforschung gewidmet, und in dieser Hinsicht, vorab in seinem zweiten Band, wertvolles Material zusammengefaßt und noch wertvollere Klärung angebahnt.

An dieser Stelle wollen wir noch anerkennend feststellen, daß seine Ausführungen nirgends die thomistische Linie verlassen. Dies gilt auch insbesondere von den erkenntnistheoretischen Erwägungen, die den ersten Band einleiten (S. 3-126) und die im Vorwort als « eine Art schlicht-persönlicher Widerlegung » des subjektivistischen und des agnostischen Standpunktes bezeichnet sind. Diese anspruchslose aber lichtvolle Kritik der menschlichen Vernunft bleibt, auch da, wo sie über Thomas hinausgeht oder auf cartesianische, richtiger augustinische Gedanken zurückgreift, stets im Felsengrund des thomistischen Systems verankert. Besonders erfreulich ist in dieser Hinsicht des Verfassers entschiedene Stellungnahme für die analytische und unbedingte Geltung des Kausalgesetzes gegenüber Hessen und anderen.

Nun kommen wir auf das Vorwort zum ersten Band zurück, dessen Beherzigung wir aufs nachdrücklichste empfehlen möchten. Da wird mit den neuzeitlichen Strömungen im Lager der katholischen « Philosophie » nicht ohne berechtigte Schärfe abgerechnet. Man scheue sich vielfach, sich zu den « Gottesbeweisen » zu bekennen. Man möge doch katholischerseits eine wichtige kirchengeschichtliche Tatsache nicht übersehen. « Das erste und einzige allgemeine Konzil, das in der Kirche seit dem Tridentinum stattgefunden hat, ist mit besonderem Ernst jener modernen philosophischen Strömung entgegengetreten ; es hat die Möglichkeit einer sicheren natürlichen Erkenntnis Gottes sogar in dogmatischer Weise definiert. » Darin liege eine Weisung, die leider in der Philosophie und Apologetik des katholischen Deutschland gegenwärtig zu wenig beachtet wird.

Für diese Erlahmung des metaphysischen Mutes sei Max Schelers Lehrtätigkeit zu einem guten Teil verantwortlich. « Dieser gefeierte und einflußreiche Denker hat gewiß eine sehr verdienstliche Kritik an Kant und seiner Schule geübt ; er hat auch stets die Größe christlicher Denker, wie Augustin und Thomas, anerkannt ; *durch seine eigene Spekulation aber hat er leider die Grundlage der überlieferten Theologia Naturalis verhängnisvoll erschüttert,* da er nicht die innere Ruhe und Ausgeglichenheit besaß, um *von jenen größeren Meistern zuerst geduldig zu lernen und sich leiten zu lassen.* » (Sperrungen von mir.) Seitdem haben sich die einen unter den modern eingestellten katholischen Forschern so gut wie ausschließlich « mit den erkenntnistheoretischen Vorfragen der Theodizee » befaßt, während die anderen, « die eigentlichen Wortführer der nachscheler'schen katholischen Philosophie », sich damit begnügten, « geistvolle Überblicke » über die Entwicklung der religionsphilosophischen Bewegung im liberalen und protestantischen Lager vorzulegen. « Eine zeitgemäße positive Systematik der Gottesbeweise » sei weder bei den einen noch bei den anderen zur Ausführung gekommen.

Dazu komme noch die schwer verständliche Form, in welcher die Erzeugnisse unserer neueren Religionsphilosophen geboten werden. « So schwierig, so überfein sind die Begriffe und Unterscheidungen, so neuartig und fremdartig die sprachlichen Ausdrücke, so fernabliegend die Abstraktheit des Gedankens. ... Oft genug klagen ältere Professoren und Männer von höchster Bildung, es sei ihnen einfach nicht möglich », derart gekünstelt geistreicher und tiefsinniger Literatur zu folgen.

Endlich geselle sich zu diesen Mängeln unserer Neueren ihre aus den Enttäuschungen des Weltkrieges und dem « Versagen » der älteren Führung in etwa erklärliche Abneigung gegen die intellektuelle Einstellung der Vorkriegskultur. « Alles Rationale, auch das Vernunftmäßige der Religion, die scholastische Gottesidee und Gottesbegründung erschien als überholt und ungenügend. ... Man rettete sich in das Mysterium. ... Man erhoffte Ruhe, Trost und Erneuerung von der mystischen Hingabe an Gott, von der Religion des Gemütes. ... Als Katholik konnte man zwar das radikale Rühmen des « *Irrationalen* » nicht mitmachen. ... Dieses unklarste aller Schlagwörter übte aber doch einen weitgehenden Einfluß auf Form und Inhalt mancher katholischer Lebens- und Gedankenäußerungen. »

Dem gegenüber stellt Mausbach eine programmatische Forderung auf, mit der wir diese Besprechung nicht passender schließen könnten :

« Gerade die Verwirrung und Verzweiflung des heutigen Menschheitsgeistes mahnt uns, jetzt erst recht in ruhiger Besinnung auf die *Wahrheit*, die objektive, zeitlose Wahrheit, die Überlegenheit unseres Standpunktes zu zeigen ; sie mahnt uns, jetzt erst recht in engem Anschluß an den selbst- und zielbewußten Gang der *Philosophia perennis* im Kampfe voranzuschreiten. *Auch für die positive Werbung und Gewinnung moderner Menschen ist dies der rechte Weg.* » (Sperrung von mir.) Möge diese Mahnung des greisen Führers ernstliche Beachtung und Befolgung finden. Auf dem einzigen rechten Weg, von dem er spricht, ist vorliegendes Werk eine verheißungsvolle Leistung.

P.-S. — Bevor diese Würdigung seines nunmehr letzten Werkes erscheinen konnte, ist der allseits verehrte Professor Dr. Joseph Mausbach, am 31. Januar 1931, in Ahrweiler gestorben. Auch wir nehmen bewegten Anteil an der Trauer seiner Freunde, seiner zahllosen Schüler und Leser, der Universität Münster, vorab seines Vaterlandes und der katholischen Kirche, denen er zeitlebens mit so vorbildlicher Treue und so unermüdlichem Eifer gedient hat. Davon geben uns einen Begriff die « schlichten Gedächtnisblätter », die ihm sein ehemaliger Schüler und nachheriger Kollege an der Universität Münster, Dr. Georg Schreiber, soeben gewidmet hat (*Joseph Mausbach, 1861–1931, Sein Wirken für Kirche und Staat*, 1931, Aschendorff, Münster). An dieser Stelle seien besonders Mausbachs Verdienste um die Verbreitung, Verteidigung und Weiterbildung der *Philosophia perennis* mit aufrichtiger Dankbarkeit hervorgehoben, wofür mehrere Nummern der von Dr. Schreiber a. a. O. zusammengestellten Bibliographie Zeugnis geben. Leider wird uns nicht mitgeteilt, ob das Erscheinen der zwei noch ausstehenden Bände vom *Dasein und Wesen Gottes* bereits

gesichert ist. Wir würden es lebhaft bedauern, wenn ein apologetisches Werk von dieser Bedeutung Torso bleiben müßte.

Freiburg. P. *M. St. Morard* O. P.

J. Pieper : Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Münster i. W., Helios-Verlag. 1929. 65 S.

Diese von der Phil.-Naturwissenschaftl. Fakultät der Universität zu Münster in W. angenommene Dissertation zeigt schon dadurch ein eigenes Gepräge, daß sie gleich mit *neun* Motti beginnt. Sieben derselben sind den Werken Goethes entnommen und je eines der Nachfolge Christi und der Summa theologica des hl. Thomas. Das letzte Motto bildet auch den Abschluß der ganzen Untersuchung, in der behauptet wird, « nach Thomas von Aquin sei die Wirklichkeit das Fundament des Sittlichen » (5). Die Stelle in der S. Th. I-II q. 64 a. 3 ad 2 lautet : « Non est necesse in infinitum procedere in virtutibus ; quia mensura et regula intellectualis virtutis (a qua determinatur medium virtutis moralis) non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res. » Der Aquinate hat eine ontische Fundierung des Sittlichen wie sie in dieser Dissertation versucht wird, allgemein nie ausgesprochen ; das gibt P. selbst zu (52). Auch weiß P. außer der zitierten keine weiteren Stellen aus Thomas beizubringen, aus der er seine Ansicht direkt beweisen könnte. Daher schlägt er einen Umweg ein. « Die ontische Grundlage des Sittlichen in der Ethik des Thomas von Aquin ist vor allem zu suchen in dem eigentümlichen Charakter seines sog. ethischen Intellektualismus. — Ethischer Intellektualismus besagt : Wesensabhängigkeit und inneres Geformtsein des Sittlichen von der Vernunft. — Es gibt kaum einen ethischen Grundbegriff, noch eine ethische Grundbeziehung, in deren Definition Thomas nicht irgendwie ‚ratio' oder ‚intellectus' vorkommen läßt » (6). Die ratio wird in eine spekulative und eine praktische unterschieden. Aber « spekulative und praktische Vernunft sind nicht zwei voneinander verschiedene Vermögen » (24). Vielmehr « Intellectus speculativus per extensionem fit practicus » (S. Th. I q. 79 a. 11). Unter extensio ist nach P. « die Hinwendung der Vernunft zum Wollen und Tun zu verstehen » (25). Gerade in der *Identität* von spekulativer und praktischer Vernunft und der in ihr begründeten Priorität der spekulativen Vernunft soll die ontische, seinsmetaphysische Fundierung des Sittlichen und der Ausgangspunkt für eine Rückverlegung des Schwerpunkts in das *Objekt* liegen (24). Denn so weit die Vernunft theoretisch oder spekulativ ist, hat sie eine positive Beziehung zum Wirklichen. « Diese Beziehung nennen wir : von der Vernunft her gesehen : Erkennen ; vom Wirklichen her gesehen : Erkanntsein ; von beiden her gesehen : Wahrheit » (8 f.). Da jede Funktion der praktischen Vernunft einen Akt des Erkennens voraussetzt, erhält auch diese eine Beziehung zum Wirklichen. Die Beziehung des Wirklichen zur spekulativen Vernunft ist die einer mensura zum mensuratum. Indirekt muß also das Wirkliche auch die mensura der praktischen Vernunft sein. Das gilt namentlich für den Akt der synderesis, mit dem die extensio der Vernunft auf den

Willen beginnt und somit die Vernunft anfängt, praktisch zu werden (29). « Es ist also das Gleiche, zu behaupten : Der Akt der synderesis setzt eine Erkenntnis voraus — und : Der Akt der synderesis schließt eine Beziehung zum Wirklichen ein » (40). « Der Akt der synderesis setzt als notwendig voraus *die Erkenntnis des Guten* » (a. a. O.). « Das in der Erkenntnis mit dem Intellekt identisch gewordene Wesen des Guten, das Subjekt gewordene Wesen des Guten wird im Urteil der synderesis befehlend, directivum » (41). « Das Gute ist das seinsvolle Wirkliche » (42). Auf diese Weise kommt P. zu dem Ergebnis : « *Mensura des Sittlichen ist die Subjekt gewordene gegenständliche Wirklichkeit* » (52).

Der Versuch, die Ethik des hl. Thomas in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit näher zu bestimmen, ist ohne Zweifel sehr anerkennenswert. Denn gewiß ist nicht nur die Erkenntnislehre, sondern auch die Ethik des Aquinaten in der Wirklichkeit fundiert. Es ist P. auch gelungen, uns diese Beziehung des Sittlichen zur Wirklichkeit wieder klarer zum Bewußtsein zu bringen. Besonders sei auf seine Analyse der sittlichen Totalhandlung hingewiesen (26 ff.) ; sie enthält einige wertvolle Bemerkungen über das allmähliche Vorwärtsschreiten der Vernunft von der Spekulation zur Praxis. Aber leider ist zunächst seine Erklärung der thomistischen Lehre von der Identität zwischen erkennendem Intellekt und erkannter Wirklichkeit mittels des Verhältnisses zwischen Sosein und Dasein im geschaffenen Wirklichen — « *Identität* » von Sosein und Dasein (41) — gänzlich mißglückt. Da ist doch die Erklärung, die Wintrath von dieser Identität gibt, noch weit annehmbarer, obwohl P. dieselbe als zu wenig aufschlußreich bezeichnet (65). Vgl. « Divus Thomas », jedoch nicht nur Jahrg. 1925, S. 169 ff., sondern auch Jahrg. 1929, S. 61 ff. Sodann können wir uns nicht ganz zufriedengeben mit P.s Bestimmung der obersten Sittenregel. Es entspricht zwar der Lehre des Aquinaten, wenn P. die sittlichen Handlungen durch die erkannte Situation, d. h. durch das Objekt und die subjektiven wie objektiven näheren Umstände spezifiziert sein läßt. Wie aus seiner ganzen Arbeit hervorgeht, will P. auch keineswegs das göttliche Gesetz ausschalten und behaupten, daß die Wirklichkeit schlechthin oberste Richtschnur des Sittlichen sei. Aber er hebt zu wenig hervor, daß die erkannte Situation erst durch das sie bestimmende göttliche Gesetz mensura des Sittlichen wird. « *Direktiv, Formalursache und Maß der konkreten sittlichen Handlung ist die zur dirigierenden Erkenntnis gewordene Situation.* » Dieser Schlußsatz seiner Untersuchung ist so, wie er da steht, falsch.

Rom (S. Anselmo). P. *Matthias Thiel.*

J. B. Schuster S. J. : Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie. Innsbruck. 1929. IV-110 SS.

« Die Frage nach dem unbedingten Wert des Sittlichen ist hauptsächlich unter dem Einfluß *Kants* in der Ethik bedeutsam geworden » (Vorwort). Sch. versucht auf dem Hintergrund einer theistischen Metaphysik und religiösen Moral eine ausführlichere Sinneserklärung und ethisch-meta-

physische Begründung der Unbedingtheit des ethischen Wertes. Denn « es verbirgt sich hinter dem schlichten Worte vom unbedingten Wert nicht bloß eine Reihe von verschiedenen Bedeutungen, sondern es kommt darin scheinbar spontan und unbewußt als Ausfluß des schöpferischen Sprachgeistes eine tiefe Metaphysik des Menschen, seiner Persönlichkeit und kosmischen Stellung zum Ausdruck » (1).

Der unbedingte Wert des Sittlichen fällt sachlich weder zusammen mit dem *objektiven* Wert im Gegensatz zum *subjektiven* im erkenntnistheoretischen Sinn, noch mit dem *allgemeingültigen* Wert gegenüber dem bloß *individuellen*, noch mit dem *wahren* im Vergleich zu den *falschen* Gütern, noch auch mit dem *bleibenden* Wert im Unterschied zu den *wechselnden* Zielen. Durch keinen dieser Begriffe wird die Bedeutung des Unbedingten erschöpft (2-10). Ebenso ist unbedingter Wert des Sittlichen nicht gleich unendlicher Wert (11-18). Aber unbedingt und unendlich liegen nahe beisammen. Denn es ist eine « uralte Idee, daß sich gerade im Sittlichen etwas Gottnahes offenbare » (19). Speziell tut sich in ihm der unendliche göttliche Wille kund. Die Vertreter des theonomen Moralpositivismus übertreiben jedoch, wenn sie Gut und Bös in den Geschöpfen restlos mit dem als Willkür gedachten freien Schöpfungswillen zusammenfallen lassen, « der die sittliche Weltordnung in all ihren Bestandteilen auch anders gestalten könnte » (24). Auch der göttliche Wille schafft die sittlichen Werte nicht willkürlich, wenn er sie zum Gegenstand seines Wollens macht. Denn « das göttliche Wollen und Wirken ist wesensnotwendig bedingt und geleitet durch sein Erkennen. Das bringt der *hl. Thomas* klar zum Ausdruck : Voluntas non habet rationem primae regulae ; ... dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed et in Deo ... (De veritate, q. 23 a. 6). Den Gegenstand des göttlichen Erkennens aber bildet seine eigene Wesenheit und Seinsfülle. Sie ist zugleich der unerschöpfliche Spiegel für die Nachahmbarkeit durch die Geschöpfe und somit letzter Möglichkeitsgrund für deren ideale Wesenheiten (possibilia) und der dadurch begründeten allgemeinen Wahrheiten der idealen und metaphysischen Ordnung. Nicht alles ist somit gut und notwendig, weil Gott es geboten, und nicht alles ist schlecht, weil es von ihm verboten ist. Die grundlegenden sittlichen Werte des Menschen in seinen Beziehungen an sich selber zwischen Leib- und Geistesnatur, zum Mitmenschen und überhaupt zur sozialen Umwelt, endlich zu Gott selbst, dem höchsten und unbedingt verpflichtenden Weltziel, haben ihren metaphysischen Ursprung im göttlichen Denken, das die Wesenheiten der Dinge und deren notwendige Gesetze in der Schau seines ewigen Reichtums und Wesens konzipiert. Sie liegen also dem göttlichen Wollen voraus » (25 f.).

An dieser Stelle muß sich der Leser entscheiden, ob er Sch. weiter folgen will oder nicht. Gibt er zu, daß nicht nur die *göttliche* Wesenheit antecedenter ad voluntatem divinam gut und wertvoll ist, sondern daß ganz analog die grundlegenden sittlichen Werte des Menschen ihren metaphysischen Ursprung schon im göttlichen *Denken* haben, dann muß er auch den weiteren Ausführungen des Autors zustimmen. Denn alles übrige ist streng logisch daraus abgeleitet. Sch. kann sich für seine Ansicht auf

Scotus und Vasquez berufen, aber nicht auf den hl. Thomas. (Siehe Joannes a S. Thoma, Curs. theol. tom. III, Q. XIX, Disput. IV, a. VI : Utrum voluntas divina feratur aliquo modo in creaturas possibiles sub illo statu ?) Nach dem Aquinaten konstituiert das göttliche Denken nur die *idealen* Möglichkeiten (possibilia). Die possibilia aber als possibilia sind noch nicht gut oder wertvoll. Das werden sie erst durch das Wollen Gottes. Wie könnte sonst die Seinsvollkommenheit das Fundament jener Beziehung zum Begehrungsvermögen sein, die wir als die ontologische bonitas der Dinge zu bezeichnen pflegen ! Einzig die Wesenheit Gottes ist antecedenter ad voluntatem divinam gut und wertvoll, weil es hinsichtlich ihrer keine Möglichkeit gibt. Bezüglich der Wesenheit Gottes hat der Satz Bonum per prius est in re absolute Geltung. Diese Ansicht unterscheidet sich dadurch wesentlich vom theonomen Moralpositivismus, daß dessen Anhänger die sittlichen Werte des Menschen auch hinsichtlich ihrer *inneren* Möglichkeit auf den göttlichen Willen zurückführen, während wir nur die *äußere* Möglichkeit aller geschaffenen Dinge aus dem göttlichen Wollen ableiten. S. 91 schreibt Sch. selbst : « Die sittliche Ordnung ist der Ausfluß des göttlichen Willens, der in freier Schöpferhuld den Menschen ins Dasein gerufen, damit er durch die Erfüllung des Sittengesetzes in beharrlichem ethischen Ringen sein erhabenes Ziel gewinne. » Nehmen wir an, Gott hätte den Menschen nicht erschaffen *wollen*, dann hätte er offenbar auch dessen sittliche Werte nicht gewollt. Trotzdem sollen diese auch in bezug auf den *göttlichen* Willen unbedingt sein.

Auf Grund dieser Unterscheidung, die wir zwischen dem unendlichen Werte der göttlichen Wesenheit und dem unbedingten der sittlichen Akte des Menschen für notwendig halten, müssen wir daher auch an allen den Stellen distinguieren, an denen Sch. die vom göttlichen Intellekte konzipierte « geistige Menschennatur » (39 und 51) oder « Persönlichkeit als Ebenbildlichkeit mit Gott » die metaphysische Begründung des sittlichen Wertes nennt (52). Was Sch. dagegen über unbedingten Wert und jenseitiges Ziel, unbedingten Wert und modernen Persönlichkeitsbegriff, das religiöse Persönlichkeitsbild, und endlich über unbedingten Wert und übernatürliches Gnadenleben schreibt, kann man ohne Einschränkung gelten lassen. Besonders diese letzten Kapitel sind geeignet, manche Vorurteile gegen die christliche Ethik beseitigen zu helfen.

Rom (S. Anselmo). P. *Matthias Thiel.*

A. Orel : Oeconomia Perennis. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. 1930.

Den ersten Band dieses auf fünf Bände berechneten, epochemachenden Werkes habe ich bereits dreimal und immer mit neuem Interesse gelesen und bedaure nur, daß dieses Buch nicht schon vor 50 Jahren erschienen ist. Es hätte die Sozialpolitik und Sozialreform der Katholiken vor verhängnisvollen Irrwegen bewahrt und ihnen den rechten Weg gewiesen.

Orel teilt den ersten Band seiner Oeconomia Perennis in vier Bücher ein. Das erste Buch, betitelt : « Revision der modernen Wirtschaftsauffassung oder kommunistische Sündflut ! » zeigt, daß Jesus Christus unzweifel-

haft eine Wirtschaftslehre aufstellte, die in direktem Gegensatz zur modernen Wirtschaftslehre steht, von der wir uns emanzipieren und entschieden zur christlichen Wirtschaftslehre in Theorie und Praxis zurückkehren müssen. Sollten wir uns nicht zu dieser Einsicht und Tatkraft aufraffen können, dann wird die Menschheit nach den Jahrhunderten des Kapitalismus eine noch bitterere kommunistische Epoche durchkosten müssen ; denn dann wird der moderne Kapitalismus sein Unheilskind, den Kommunismus, gebären können und gebären müssen.

Im zweiten Buche führt uns Orel das Werden und Wesen der mittelalterlichen Ordnung vor Augen, die zwar nicht die christliche Ordnung schlechtweg, aber doch die einzige christliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung war, die bisher geschichtlich in Erscheinung trat. Die ihr zugrundliegenden Hauptkräfte, Prinzipien, Ideen, grundsätzliche Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung werde auch jeder andern christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zugrundeliegen müssen. Nicht mittelalterliche Zustände und überlebte Wirtschaftsformen sollen wiederhergestellt werden. Nur die im Mittelalter herrschend gewesenen natürlich-christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsprinzipien müssen wieder zur Geltung gelangen.

Das wichtigste Buch ist das dritte : « Die Kirche im Kampfe um das Recht der Arbeit. » Orel entwickelt hier zuerst den heidnischen und den naturrechtlich-christlichen Eigentums- und Arbeitsbegriff, die einander diametral entgegengesetzt sind. In einer großartigen, hochinteressanten geschichtlichen Darlegung weist er sodann den gleichen Arbeits- und Eigentumsbegriff nach in der Gesetzgebung des Moses, bei den Propheten, bei den Aposteln und den Kirchenvätern, in der mittelalterlichen Theologie und in der Enzyklika Rerum Novarum Leos XIII. Ganz besondere Aufmerksamkeit widmet er dem hl. Thomas. Orel findet beim Fürsten der Scholastik in der Hauptsache den Eigentumsbegriff, den P. Horváth in seinem neuen Buche dargestellt hat.

Sehr interessant sind die folgenden Kapitel, die vom falschen und wahren Kapitalsbegriff handeln. Kapital ist Wert, dem die wirtschaftlich-juristische Macht zusteht, denen, die es nicht haben, aber brauchen, einen Teil ihrer Arbeitsfrüchte als Kapitalzins abzunehmen und so « fruchtbar » zu werden. Zinskapital ist eine Wert- und Machtsumme, die ihrem Besitzer fremde Arbeit versklavt. Der Satz : Das Kapital bedarf der Arbeit und die Arbeit des Kapitals, ist falsch. Der Arbeiter bedarf wohl der Produktionsmittel, keineswegs aber des Kapitals, das ihm die Produktionsmittel vorenthält, oder nur gegen Zinstribut zur Verfügung stellt. Insofern die modernen Kommunisten Kapital und Kapitalzins verwerfen, stimmen sie mit der Kirche überein. Das ist ihre Stärke. Die unwiderstehliche Wucht der modernen proletarischen Weltbewegung liegt darin begründet, daß diese Bewegung in ihrem tiefsten und letzten Innern der Aufstand der Menschennatur gegen Unnatur und Unrecht des Kapitals und Kapitalzinses ist. Alle « Widerlegungen » vom kapitalistischen Standpunkt aus bleiben blinde Schüsse gegen eine uneinnehmbare, weil auf dem Felsen ewiger Wahrheit stehende Festung. Begründet das Sondereigentum einen Anspruch auf Kapitalzins, dann haben die Kommunisten recht, wenn sie

die Abschaffung des Sondereigentums als notwendig für die Herstellung einer gerechten Ordnung ansehen.

Aus dem richtigen Kapitalsbegriff ist der Kapitalismus leicht zu definieren. Er ist eine Wirtschafts- und Rechtsordnung, in der das Kapital anerkannt ist.

Die Kirchenlehre kennt kein Kapital, kein Recht auf pflichtenloses, arbeitsloses Einkommen aus privatkapitalistischem Besitz. Jegliche, und sei es auch die versteckteste Ausbeutung der Arbeit durch den bloßen Besitz ist naturrechtswidrig, sündhaft und verboten. Nach naturrechtlich-christlicher Ordnung darf der Mensch nur Arbeit sich von andern bezahlen, d. h. durch deren Arbeit entgelten lassen. Er darf aber nicht sein Eigentum dazu mißbrauchen, um seine Arbeit andern aufzuladen und sich die Nutzung der Gottesgabe arbeitslos zu verschaffen ; denn diese Nutzung steht ihm nur unter der Bedingung der Arbeit zu. Der Besitz darf also nicht zum Mittel arbeitsloser Aneignung fremder Arbeitsfrucht gemacht werden, wie es der heidnische, individualistische Begriff vom absoluten Eigentum beinhaltet (S. 328).

Im vierten und letzten Buche untersucht Orel die Begriffe : Wahre Arbeit, wahrer Wert, Nützlichkeit und Tauschwert, Wert und Preis und weist dann in sehr überzeugender Weise nach, daß die thomistische Arbeitswertlehre, die auch von den « klassischen » Nationalökonomen und Karl Marx übernommen wurde, auf einmal von den liberalen und katholischen Ökonomen und Soziologen aufgegeben wurde. Wissenschaftler, wie P. Viktor Cathrein, Ratzinger, Zehentbauer, Baumgartner stellten nun die Arbeitswerttheorie als einen verhängnisvollen Irrtum des wirtschaftlichen Liberalismus hin.

Dies ist ein kurzer Auszug aus dem ersten Band der Oeconomia Perennis. Er gibt natürlich nicht im Entferntesten einen Begriff von der Reichhaltigkeit und Schönheit des Buches, von Orels scharfer Logik und geschickter Polemik, von seinem tiefen theologischen, philosophischen und kulturhistorischen Wissen, seiner schriftstellerischen Begabung und allgemeinverständlichen Darstellung. Der Verfasser hat mir aus dem Herzen geschrieben. Mit seinen Lehren bin ich in der Hauptsache vollständig einverstanden und unterschreibe ganz und gar das Lob, das Dr. Alois Wiesinger, Zisterzienserabt zu Schlierbach, in seinem herrlichen Geleitbriefe dem Verfasser spendet. Orels Buch ist wirklich eine gründliche Revision der modernen Wirtschaftsauffassung, wie wir sie nötig haben. Viele Katholiken werden sich gegen diese scheinbar neuen, in Wirklichkeit aber uralten und echt christlichen Wahrheiten auflehnen, sie als Modernismus oder Reformismus verschreien. Aber sie werden sich, müssen sich durchsetzen, vielleicht erst, wenn die kommunistische Sündflut allen den Star gestochen.

Ich empfehle die Oeconomia Perennis, die in ihrem vornehmen Einband auch äußerlich eine Zierde jeder Bibliothek ist, angelegentlichst allen Gebildeten zur Anschaffung und zum eifrigen Studium und wünsche nur, daß die übrigen Bände bald erscheinen.

Solothurn. Lic. theol. *Viktor Pfluger.*

Theologie.

Mgr. d'Herbigny S. J. : Theologica de Ecclesia. I. De Deo universos evocante ad sui Regni vitam seu de Institutione Ecclesiae primaeva. II. De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu De hodierna Ecclesiae agnitione. Editio tertia. Pag. XXIV-332-402. Paris (G. Beauchesne, rue de Rennes, 117) 1927–28.

Die Beziehungen, welche der Verfasser seit langer Zeit mit dem Orient pflegt und nun als Rektor des Orientalischen Institutes zu Rom noch erweitert, haben auf sein Werk über die Kirche ganz bedeutenden Einfluß gewonnen ; man möchte es ein Unionslehrbuch nennen. Daß es dem vorgesetzten besondern Zwecke und Bedürfnis entspricht, darf man jedenfalls daraus entnehmen, daß die wesentliche Anlage bei allem anderweitigem Ausbau durch alle Auflagen hindurch gleichgeblieben ist. Wenn man von der eigentümlichen Sprache und der weitgehenden Aufteilung der Gedanken, welche uns nicht zusagen wollen, absieht, dürften als bedeutende Vorzüge des Werkes sicher folgende Punkte hervorgehoben werden : überaus reiches und sorgfältig verwertetes Material, vor allem auch Orientalia ; saubere Herausarbeitung der gegnerischen, liberalen und orientalischen Stellung zum Problem ; irenisches Verfahren, sowohl bez. Heranziehung der Gegner als bez. des Tones und der praktischen Anweisungen ; die Offenlegung verschiedenster Wege, die zum Ziele führen können und Mannigfaltigkeit des tatsächlich gewählten Vorgehens ; das Bestreben, den Problemen auf den Grund zu gehen ; die dogmatische tiefe und allseitige Betrachtungsweise über die Kirche. Das Werk dient der unmittelbaren Vorbereitung auf das Priestertum während der theologischen Studien, deren Zeit gewöhnlich zu knapp bemessen ist, wird aber auch nachher zum Weiterstudium gerne wieder zur Hand genommen werden.

Freiburg (Schweiz). P. *Crispin Moser,* O. M. Cap.

J. Gspann : Summarium Theologiae Dogmaticae. Paris, Lethielleux. s. a. VI-572 SS.

Den Stoff der ganzen speziellen Dogmatik und nur der Dogmatik wollte der Verf. in diesen kleinen Band zusammendrängen, und es ist ihm in zufriedenstellender Vollständigkeit gelungen. Auch wenn er in der Praefatio sagt : « Operam autem non solum brevitati, sed etiam perspicuitati dare volui », so hat er im ganzen dieses Ziel erreicht. Immerhin dürfte der Leser, der das letzte Alinea von n. 106 beim ersten oder auch zweiten Lesen versteht, eine Intelligenzprämie verdienen. Ein anerkennenswerter Vorzug ist auch warme kirchliche Gesinnung, die die Darstellung beseelt.

Weniger angenehm berührt eine gewisse Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit, die viele und auch sehr sinnstörende Druckfehler verschuldet hat. Das Latein ist allzu sorglos, zuweilen allzu deutsch, so wenn es z. B. heißt : « Per consensum voluntatis gratia praeveniens fit ad gratiam comitantem » (S. 274 ; Ähnliches öfter). Auch was den Inhalt betrifft, zieht der Verf. bei

Kontroversen allgemein jene Ansichten vor, die auf den ersten Blick leichter verständlich scheinen, ohne sich ebenso eifrig um den vollen Sinn der Offenbarungsquellen und um Tiefe der Auffassung zu sorgen. Er geht darin so weit, daß er behauptet : « Est ad minimum probabile fidem late acceptam (ex consideratione creaturarum) *supernaturalem* (= gratia actuali adjutam) ad iustificationem sufficere » (S. 75). Der Hinweis auf Conc. Vat. Sess. III, cap. 3 und auf die von Innozenz XI. verworfene prop. 23 : « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit » (DB 1173) beantwortet er kurzweg : « Sed haec argumenta vim non habent. » Die Auktorität Gutberlets scheint ihm zu genügen (S. 314). — S. 76 heißt es von den « incolae limbi puerorum » : « non pertinent ad praedestinatos, ... Si autem alieni categoriae sunt adnumerandi, sunt praedestinati. » Ähnlich S. 174, wo versichert wird : « Morientes cum solo peccato originali, assequuntur finem naturalem. » Das zweite Lugdunense und das Florentinum reden strenger : « Eorum autem animae, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedent, mox in infernum descendere, poenis tamen imparibus puniendas » (DB 693 ; cf. 464).

Bei dieser Geisteshaltung ist es natürlich, daß Gspann auch den streng thomistischen Lehren im allgemeinen und ihrer Gnadenlehre im besonderen abhold ist. Die Darstellung der thomistischen Gnadenlehre (S. 303) beginnt er also : « III. Thomismus », dazu gleich die Anmerkung : « Lucus a non lucendo. Joannes Banez (1528–1604) systema construxit. » Die Ausführungen des Verf. zur Sache sind aber so oberflächlich, daß sie kaum eingehendere Würdigung beanspruchen können. Nur eines sei bemerkt. Der Verfasser schreibt (S. 303) : « Ridiculum est, dissentire gratiae sufficienti (nämlich der Thomisten), quia haec potentiam tantum agendi dat. Quis resistit homini, qui eum aggredi *potest*, qui habet potentiam aggrediendi, sed non actu eum aggreditur. » Auf S. 305 wird dieses ridiculum est nochmals wiederholt. — Es möge nun ein konkretes Beispiel dem Verfasser verständlich machen, daß die Lehre der Thomisten doch nicht so lächerlich ist, wie er meint. Setzen wir den Fall, es komme ihm einmal in stiller Stunde der Gedanke : bevor ich über den Thomismus von oben herab urteile und ihn lächerlich mache, sollte ich diese Lehre doch zuerst einmal gründlich und unvoreingenommen studieren ! Dieser Gedanke hätte ja nichts Unwahrscheinliches an sich bei einem Mann, der schon über 20 Jahre Dogmatik lehrt, wie die Praefatio bezeugt. Es wäre auch ganz wohl möglich, daß derselbe einer Anregung der Gnade entspränge ; denn es ist sicher sittlich gut und heilsam, bevor man über etwas aburteilt, es gründlich kennen zu lernen. Da hätten wir denn eine thomistische gratia sufficiens. Sie regt an, mahnt, zieht, aber sie bewegt noch nicht zur Tat. Der Auktor behält die Möglichkeit, aus vorgefaßter Meinung, Flüchtigkeit oder Bequemlichkeit u. dgl. die innere Mahnung zu mißachten und abzuweisen und so die gratia efficax und die bessere Belehrung auszuschließen. Tut er es, so stehen wir vor einer gratia vere sufficiens, der widerstanden wird mit selbstverschuldetem Nichtempfang der gratia efficax, ein Grund zum Bedauern, aber doch sicher nicht zum Lachen.

Stift Einsideln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Thomas Molina : Nochmals : Das Leiden im Weltplan. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia. 1930. 54 SS.

Der Verfasser des auch in *dieser* Zeitschrift (Oktoberheft 1930, S. 349 ff.) besprochenen Werkes : « Das Leiden im Weltplan », nimmt im vorliegenden Schriftchen Stellung zu den Bedenken, die einige Rezensenten gegenüber verschiedenen Ausführungen jenes Werkes geäußert hatten. Er versucht dabei, seine Ansichten deutlicher zu erklären, hält sie aber durchwegs aufrecht. Da aber die Bedenken nicht von Mißverständnissen, sondern von der wohlverstandenen Ansicht des Verfassers hervorgerufen waren, dürften sie auch trotz der gegebenen Erläuterungen weiter bestehen. Ja zum Teil werden sie sogar noch verstärkt.

So wird S. 13 die Lehre aufrecht erhalten, daß die menschliche Heiligkeit, weil « labile Heiligkeit », die Heiligkeit Gottes « in etwa » übertreffe, daß die menschliche Heiligkeit Jesu, weil, wie der Verfasser meint, verbunden mit der Möglichkeit von Versuchungen, Unvollkommenheiten und Sünden, die göttliche Heiligkeit « in etwa » unendlich übertreffe. Aus der beigefügten Erklärung scheint mir folgender Satz von entscheidender Wichtigkeit zu sein : « Man muß alle unendlichen Vorzüge Gottes außer Acht lassen und nur den einen erwägen, der ihm in actu fehlt : dann und nur dann übertreffen wir ihn. Denn er ‚täte' bloß gern und spielend, was wir ‚tun'. Er hat's unendlich in der Potenz, was uns in actu ziert. » Wenn wir hier auch von der auffälligen Behauptung absehen, daß irgend eine Vollkommenheit Gott nur in Potenz, nicht in actu zukommen könne — tatsächlich kommen die sog. gemischten Vollkommenheiten Gott nicht bloß in Potenz, sondern in actu, aber nicht formell, sondern in höherer Weise, eminenter zu —, so bleibt immer noch ein großer Fehler. Um zu jenem : « die labile Heiligkeit des Geschöpfes übertrifft ‚in etwa' die wesenhafte Heiligkeit Gottes » zu kommen, muß man auf Seiten Gottes absehen von seiner unendlichen Heiligkeit. Beachtet aber Thomas Molina dabei nicht, daß er dann gar nicht mehr den wahren Gott als terminus comparationis hat, sondern nur ein gegenstandsloses Gebilde seines Geistes ? In der Tat, wenn wir Gott, der wirklich ist, denken, so denken wir immer alle seine Vollkommenheiten einschlußweise mit, mag auch nur eine einzige von ihnen in unserem bewußten Blickfeld stehen. Denn in Gott sind ja alle Vollkommenheiten eine einfachste, einzige, unendliche Vollkommenheit. Schließe ich also eine einzige aus, so denke ich nicht mehr den wirklich existierenden Gott. Schließt aber der richtige Gottesbegriff immer alle unendlichen Vorzüge Gottes mit ein, so kann niemals irgend ein Geschöpf unter irgend einer Rücksicht vollkommener sein als Gott. Es wird also dabei bleiben müssen, daß alle diese der fehlbaren, in Versuchung bewährten Heiligkeit der Geschöpfe « in etwa » zugeschriebenen Erhabenheiten über die Heiligkeit Gottes haltloser Schein und Täuschung der Phantasie sind. Freilich fällt damit ein großer Teil der Ausführungen Thomas Molinas dahin. Seine « In etwa »-Theorie ist nicht mehr der Hebel, um die geschaffene Heiligkeit Christi « in schier unendlich hohem Schwunge » « in etwa unendlich über die dreimal heilige Heiligkeit Gottes selber emporzutragen » (S. 20). Dem auf Eindruckmachen eingestellten Wortgepränge

fehlt die innere Wahrheit. *Darum* lehne ich diese Theorie ab, nicht, weil sie neu ist. Die Mahnung (S. 16): « Es nehme mir der Thomist Benz doch überhaupt das manche Neue nicht übel », ist also ganz gegenstandslos.

Auch « das Höchstmaß der Versuchungen Jesu » und die innere Möglichkeit für ihn, zu sündigen, wird festgehalten. Christus war nach Th. M. eines freien Wunsches nach Verbotenem allerdings unfähig, « eines unfreien aber so wenig wie jeder Versuchte » (S. 17). Aber wie ist das mit der hypostatischen Union vereinbar ? In ihrer Folge wäre ja jede ungeordnete Regung für die göttliche Person, weil freiwillig zugelassen, zurechenbar, also sündhaft gewesen ! Auch die (S. 16) unternommene Anfechtung des Beweises, der für die innere Versuchbarkeit Jesu aus der Anschauung Gottes geführt wurde, ist unwirksam. Für den leidgeprüften Menschensohn sei Gott, trotz jener Anschauung, durchaus kein Gut ohne Schatten des Übels gewesen, sondern ein gemischtes Gut, « das keineswegs zur Liebe nötigte, sondern zur Nicht-Liebe und darum zum Bösen frei ließ. » Aber das heißt doch die Anschauung Gottes für Christus in Abrede stellen : Denn wer Gott schaut, sieht ihn doch so, wie er in sich ist ; er ist aber das schattenlose Gut, und seine Ratschlüsse sind schattenlos gut. Darum muß der Gottschauende ihn notwendig lieben und er kann seinen Ratschlüssen nicht zuwidersein. Diese Ratschlüsse legten Christus freilich größte Leiden auf ; aber im Lichte der Anschauung Gottes urteilte er ohne jedes Schwanken, welche Wahl zu treffen sie, nämlich durch sein Leiden den Ratschluß Gottes über das Heil des Menschengeschlechtes zu erfüllen. Wo kein Schwanken im Urteil möglich ist, da ist auch keine Versuchung möglich. Eine merkwürdige Inkonsequenz begeht Th. M., wenn er die Kraft, innerlich unversuchbar und unsündbar zu machen, der Anschauung Gottes in Christus abspricht, dieselbe aber in Anspruch nimmt für die Sehnsucht der armen Seelen im Fegfeuer nach dieser Anschauung. Denn mit dieser Sehnsucht will er in seinem Hauptwerk S. 253 f. erklären, warum die Leiden dieser Seelen nicht verdienstlich seien, weil sie nämlich Versuchung und Sünde ausschließe. (Ich hatte diese Erklärung in meiner Rezension leider übersehen. Die andern « Versehen », die Th. M. mir vorwirft, sind solche von seiner Seite, wie er feststellen wird, wenn er genauer zusieht, was ich wirklich sage und was er sagt und mich sagen läßt.) Also die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes soll unfähig machen zu sündigen, diese Anschauung selber aber nicht ! Wird man da nicht an das sic volo sic iubeo erinnert ?

Um den Vorwurf zurückzuweisen, als verwerfe er ohne hinreichenden Grund die allgemeine Auffassung vom Wesen der Erbsünde als eines durch die Sünde Adams schuldbaren Mangels der heiligmachenden Gnade, erhebt er gegen dieselbe die Anklage « himmelschreiender Ungerechtigkeit ». Th. M. vergißt wieder, daß starke Worte noch keine starken Gründe sind, wenn ihnen die innere Wahrheit fehlt. Das aber ist hier der Fall. Von Ungerechtigkeit könnte nur die Rede sein, wenn den Kindern um der Sünde Adams willen ein ihrer Natur geschuldetes Gut entzogen würde. Gnade und Glorie sind aber der menschlichen Natur nicht geschuldet.

Auf die Bemerkungen gegen die Kritiken aus dem Gebiete der Willensfreiheit gehe ich nicht weiter ein, da sie an den Ausführungen des größern Werkes und der Stellungnahme zu diesem nichts ändern.

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Textausgaben — Geschichte.

Saint Thomas d'Aquin : Somme Théologique. Editions de la Revue des Jeunes. — Paris-Tournai-Rome, Société Saint Jean l'Evangéliste. Desclée u. Cie.

Als ein ganz hervorragendes Unternehmen zur Förderung des Thomasstudiums muß man die unter dem Protektorate des Generalmagisters des Predigerordens P. M. Gillet in Angriff genommene und schon weit fortgeschrittene neue französische Übersetzung und Erklärung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin bezeichnen, die dieses klassische Werk des Fürsten der Scholastik einem weiteren Kreise von gebildeten Lesern leichter zugänglich machen will. Gelehrte Dominikaner der drei französischen Ordensprovinzen Paris, Lyon und Toulouse haben sich in das große Unternehmen geteilt, das im ganzen wohl an die dreißig Bändchen umfassen wird. Die einzelnen Unterabteilungen der Summa werden so in je einem oder auch in Gruppen zu zwei oder drei Bändchen jeweils von Fachleuten bearbeitet und so steht zu hoffen, daß wir binnen kürzerer Zeit im Besitze einer neuen gediegenen, vollständigen und den modernen Bedürfnissen durchaus entgegenkommenden Übersetzung und Erklärung der Summa theologiae sein werden.

Die Übersetzung selbst will nicht um jeden Preis wörtlich sein, sie folgt vielmehr einem Grundsatze, den der hl. Thomas selbst mit Bezug auf die Übertragung griechischer Texte ins Lateinische in der Vorrede des Opusculum Contra errores Graecorum geltend macht : « Unde ad officium boni translatoris pertinet, ut ea quae sunt catholicae fidei transferens servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. » Vgl. vol. I, Préface, pag. 10. Ein großer Vorzug der Ausgabe ist es, daß der lateinische Text der Summa, der aus einzelnen alten Handschriften hauptsächlich der Pariser Nationalbibliothek geschöpft ist, die französische Übersetzung fortlaufend begleitet ; diese nimmt immer den oberen Teil, jener den unteren Teil einer Seite ein. Die Argumenta und Responsiones sind nach ihrer Wichtigkeit und ihrem Werte für das Verständnis des ganzen Artikels mehr oder minder vollständig dem Wortlaute nach übersetzt. Ganz kurze Noten unter dem Striche geben nötigenfalls über textliche Schwierigkeiten oder dunkle Stellen Aufschluß ; für die eigentlichen erklärenden Anmerkungen aber ist ein eigener I. Anhang (Notes explicatives), der auf Text und Übersetzung folgt, bestimmt ; ein II. Anhang (Renseignements techniques) bringt eingehendere Erörterungen über die wichtigeren Lehrpunkte des jeweils behandelten Traktates, über ihre Beziehungen zur kirchlichen Lehre und

zur sonstigen Doktrin des hl. Thomas, sowie auch über die Ausleguug, die diese Lehrstücke bei Älteren und Neueren gefunden haben; auch wird regelmäßig die einschlägige Literatur zu einem gründlicheren Studium der erörterten Fragen angegeben. Den einzelnen Bänden ist eine Vorbemerkung vorangestellt, in der sich der Übersetzer in Kürze über die Bedeutung des zu behandelnden Traktates, seine Stellung im Werke des Heiligen und die Einteilung äußert. Zwei am Schlusse des Buches angefügte Register über die darin behandelten Gegenstände und erwähnten Autoren erleichtern den Gebrauch des Werkes wesentlich.

Rühmend muß in dieser allgemeinen Würdigung auch die vortreffliche Ausstattung, die der so rührige Verlag den einzelnen Bändchen dieser Sammlung gegeben hat, hervorgehoben werden; sie erwecken mit ihrem handlichen, bequemen Formate 10 × 17 cm, Seitenzahl 300-500), ihrem guten Papier, dem gefälligen abwechslungsreichen Drucke und der so übersichtlichen Anordnung einen ungemein ansprechenden, schmucken Eindruck. So darf man wohl hoffen, daß sie, da auch der Preis mäßig ist, allenthalben Anklang und weite Verbreitung finden und vielen Segen stiften werden; man möchte nur wünschen, daß auch andere Länder und Völker diesem nachahmenswerten Beispiele, das hier Frankreich gegeben hat, alsbald folgen möchten.

A. D. Sertillanges O. P.: Dieu.

Die Sammlung eröffnet A. D. Sertillanges O. P. mit drei Bänden, die den Traktat De Deo Uno enthalten. In der Einleitung des *ersten* Bandes wird in lichtvoller Weise der Plan der ganzen Summa theologiae dargelegt und über den Sinn der einleitenden Quaestio: De sacra doctrina gehandelt. Auf rund 300 Seiten werden Text und Übersetzung der qq. 1-11 der Pars I vorgelegt; darauf folgen gut 20 Seiten erklärende Anmerkungen, die den Anhang I bilden; der Anhang II nimmt im Anschlusse an einzelne der übersetzten Artikel Stellung zu wichtigen Fragen, wie Doctrina sacra (q. 1), argumentum S. Anselmi (q. 2 a. 1), Beweisbarkeit von Gottes Dasein (q. 2 a. 2), die fünf Beweiswege dafür (q. 2, a. 2), Schwierigkeit gegen Gottes Dasein durch den Hinweis auf das Übel (q. 2 a. 3 ad 1), Thomas und der Pantheismus (q. 3 a. 8), das höchste Gut (q. 5), das Unendliche (q. 7), Zeit und Ewigkeit (q. 10), und zwar werden da zur Beleuchtung der in der Summa theologiae vorgetragenen Lehre gelegentlich auch längere oder kürzere einschlägige Stellen aus anderen Werken des Heiligen, wie besonders Summa contra Gentiles, Quodlibeta, Quaestiones disputatae (De veritate vor allem) und Sentenzenkommentar, sowie auch Cajetans Kommentar zu Summa des Aquinaten, verwertet und übersetzt. — Um nun auf einzelnes einzugehen, so scheint bei Erklärung von q. 1 a. 10 (Utrum S. Scriptura sub una littera habeat plures sensus) S. 332, die Responsio ad 1 zu wenig beachtet, wo S. Thomas ausdrücklich sagt: « ... multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem aut aliam speciem multiplicitatis, quia, sicut iam dictum est, isti *non* multiplicantur propter hoc, quod *una vox multa significet*, sed quia ipsae res significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa. Et ideo etiam nulla confusio sequitur

in S. Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, sc. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non ex his quae secundum allegoriam dicuntur. » Diese Stelle spricht doch unstreitig für die Einheit des Literalsinnes ! Wenn aber S. Thomas gerade zuvor am Ende des Corpus articuli schreibt : « Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem S. Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII Confess. (cap. 31), si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus », so nimmt er hier sensus litteralis in einem ganz allgemeinen, umfassenden Sinne ; er versteht darunter nichts anderes als den von Gott intendierten Sinn überhaupt, sodaß darunter sowohl der sensus historicus oder litteralis im eigentlichen Sinne wie auch der dreigeteilte sensus spiritualis, von denen der Heilige im vorausgehenden des näheren gesprochen hatte, befaßt werden können ; alles dies kann eben von Gott, dem Urheber der Heiligen Schrift, der alles in einem begreift, intendiert werden. — S. 67 f. müßte wohl auch im Texte, wie es ja in der Überschrift des Artikels tatsächlich geschieht, « per se notum » ganz präzise mit « évident par lui-même », unmittelbar einleuchtend wiedergegeben werden.

Der *zweite* Band enthält die Quaestionen 12-17. Auf Text und Übersetzung folgen S. 323-369 aufschlußreiche, erklärende Anmerkungen in noch größerer Zahl als im ersten Bande und dann mit Bezug auf die schwierigen Quaestionen 12 und 13, Darlegungen über die Art und Weise, wie wir Gott erkennen und benennen und über die Analogie ; dabei werden auch hier wieder andere lehrreiche Texte aus der Summa contra Gentiles, aus De veritate und dem Sentenzenkommentar (das Zitat aus letzterem auf S. 383 muß richtig I, dist. 8 a. 1, resp. 4 lauten) zur weiteren Erläuterung einzelner Stellen herangezogen. Ebenso eingehend wie q. 12 werden im folgenden die bedeutsamen Artikel der q. 14 De scientia Dei behandelt, denen schon im Anhange I nicht weniger als siebzig erklärende Noten gewidmet wurden. Daran schließen sich Bemerkungen über q. 15 : De ideis, und qq. 16 und 17 über das Wahrheitsproblem. — Die S. 80 unter Nr. 10 angeführte Lesart : Utrum accipiatur . . ., secundum quod significat Deum . . . *per operationem*, stimmt wohl nicht mit der viel bezeichnenderen Artikelüberschrift S. 141 : Utrum hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo . . . *secundum opinionem* zusammen. — S. 121 fehlt in der Übersetzung die These des Artikels 7 der Quaestio 13 : « Respondeo dicendum, quod quaedam nomina importantia relationem ad creaturam ex tempore de Deo dicuntur et non ab aeterno. »

Im *dritten* Bande (376 Seiten) endlich werden die Quaestionen 18-26 übersetzt und erklärt ; die Anmerkungen des Anhanges I nehmen gut 25 Seiten, die doktrinellen Bemerkungen (Anhang II) rund 45 Seiten ein ; letztere beziehen sich auf q. 19 vom Willen Gottes, q. 20 von der Liebe Gottes, q. 22 von der Vorsehung, wo unter Artikel 4 (Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat), S. 316 ff., Cajetans Aufstellungen (in seinem Kommentar zur Summa) einer Kritik unterzogen werden. Tief und überzeugend sind insbesonders die Bemerkungen zu qq. 23 und 24 über die Prädestination ; darauf folgen noch solche zu q. 23 a. 7 ad 3 über

die Zahl der Auserwählten und zu q. 25 über die göttliche Allmacht. Das Schlußwort zur ganzen Gotteslehre kennzeichnet endlich gegenüber dem absoluten Agnostizismus, Symbolismus und Anthropomorphismus lichtvoll den Standpunkt des Analogismus, wenn man so sagen will, den das thomistische Denken Gott gegenüber einnimmt und läßt auch der mystischen Intuition ihr Recht werden. Mit einem Gesamtregister über alle drei Bände wird der erste größere Abschnitt der Summa theologiae, der Traktat De Deo Uno, abgeschlossen.

Sertillanges hat mit dieser neuen Ausgabe, die wegen ihrer formvollendeten Übersetzung und ihrer wertvollen Beigaben höchste Anerkennung verdient, einen ganz vorzüglichen Behelf zu einem erfolgreichen Studium dieses grundlegenden Traktates der Summa des Aquinaten geschaffen und so weitere Kreise der gebildeten Welt instand gesetzt, sich unter bewährter Führung in die Spekulation über Gott zu vertiefen.

Stift Seitenstetten. P. *Carl Joh. Jellouschek* O. S. B.

A. D. Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin. Hellerau bei Dresden, J. Hegner. Ohne Jahreszahl. 920 SS.

Im Zusammenhange mit der neuen französischen kommentierten Ausgabe der Summa theologiae sei hier noch auf ein vortreffliches Hilfsmittel zur Einführung in die Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin hingewiesen: es ist Sertillanges' O. P. bekanntes Werk « Saint Thomas d'Aquin », das nun auch in deutscher Übertragung vorliegt. Sie stammt, wie auch das beigefügte Nachwort, von *Robert Grosche* und erschien als Veröffentlichung des Katholischen Akademikerverbandes im Verlage Jakob Hegner zu Hellerau bei Dresden, der dem Buche, das über 900 Seiten zählt, eine immer noch handliche Form und sehr gefällige Ausstattung zu geben wußte. Die Übersetzung selbst muß als gelungen bezeichnet werden; mit großem Geschick und tiefem Verständnisse werden die oft so schwierigen abstrakten Gedankengänge des französischen Originals in der deutschen Sprache wiedergegeben. Es wäre zu wünschen, daß diese dankenswerte Übertragung weiteste Verbreitung finden und Sertillanges' Werk auch in deutschen Landen noch mehr bekanntmachen möge. — Wenn nun einige Einzelheiten der Übersetzung berührt werden sollen, wäre S. 248, bei Charakterisierung der Proportionalität wohl richtiger zu sagen: « ... man kann aber auch eine Übereinstimmung zwischen zwei Dingen behaupten ..., auf Grund der Tatsache, daß das eine sich zu *einem* (nicht *dem*) anderen verhält wie das zweite zu einem vierten. » S. 245 wäre besser zu sagen: « dasselbe, *wie* wenn (nicht als wenn); es wird merkwürdigerweise gewöhnlich geschrieben: sehn, gesehn, abgesehn, ansehn, sahn, unsre, unsrer; évident wird mit « einsichtig » wiedergegeben und von einsichtigen Prinzipien, einsichtigen Gründen, in sich einsichtigen Schlüssen gesprochen; eine etwas kühne Wortbildung ist « verganzheitlichen » (vgl. z. B. S. 166 und 182). S. 870 vermißt man die Anmerkung 2 zu Seite 47.

Stift Seitenstetten. P. *Carl Joh. Jellouschek* O. S. B.

A. Diès : Platon, Œuvres complètes. Tome VIII, texte établi et traduit, 1[re] partie, *Parménide* (XIX-113 SS.), 1923 ; 2[me] partie, *Théétète* (151 SS.), 1924 ; 3[me] partie, *Le Sophiste* (127 SS.), 1925. Edition « Les Belles Lettres », Paris.

— — **Autour de Platon.** Essais de critique et d'histoire. Paris, Beauchesne. 1927. 416 SS.

— — **Platon.** Collection « Les grands cœurs ». Paris, Flammarion. 1930. 222 SS.

Bereits durch seine Studien (1909) über den « mystischen Kreis » in der vorsokratischen Philosophie und über den « platonischen Seinsbegriff » hatte sich der Kanonikus A. Diès, Professor an der katholischen Universität von Angers, in die Reihe der gewiegtesten Forscher und Kenner der altgriechischen Philosophie glänzend eingeführt. Wie manche französische Gelehrte der letzten Vorkriegsgeneration wußte er mit der peinlichen Sachlichkeit eines methodisch geschulten Philologen die feingeschliffene Sprache und die geistreiche Lebendigkeit des klassisch gebildeten Literaten zu verbinden. Nun legt er uns in der kurzen Zeitspanne von weniger als einem Dezennium eine nach der anderen die ausgereiften Früchte seiner übrigens zum Glücke noch lange nicht abgeschlossenen Lebensarbeit vor.

Seine Textausgabe und französische Übersetzung der drei großen metaphysischen Dialoge des greisen Platos für die bekannte Klassikersammlung der « Universités de France » mit den ausführlichen, ungemein gehaltreichen und tiefschürfenden Einleitungen stellt ein Denkmal von bleibender Bedeutung dar. Die scharfe Treue und der feine Zauber seiner Übersetzung wird der vielseitigen platonischen Eigenart gerecht, ohne je den beschwingten, bald lieblich scherzenden, bald pathetisch beschwörenden, bald poetisch verklärten Ton der Gespräche zu belasten und doch wieder ohne die geradezu technische Sachlichkeit der Erörterungen nirgends abzuschwächen. Über die kritische Textgestaltung können wir uns selbstverständlich kein Urteil anmaßen. Es genügt uns wieder einmal die bezeichnende Tatsache zu buchen, daß die heutige Philologie sich immer mehr zur Anerkennung der Überlieferung genötigt sieht und sich infolgedessen zu einer äußerst konservativen Behandlung der Texte bekennt. Der Thomist, der sich für die geschichtlichen Ursprünge seiner Metaphysik interessiert, wird es sich nicht entgehen lassen, aus diesem achten Band des platonischen Gesamtwerkes den geziemenden Nutzen zu ziehen.

Die unter dem Titel « Autour de Platon » gesammelten Aufsätze sind recht verschieden an Inhalt und an Wert. Teils sind es alte Literaturberichte über geschichtsphilosophische Untersuchungen um Plato herum, leider nicht bis zum heutigen Tag fortgeführt (so sind z. B. der zweite Band des Ritter'schen Platos, oder der Plato von Wilamowitz nur in einer nachträglichen Fußnote kurz angezeigt), teils sind es selbständige Abhandlungen über textkritische Fragen oder über Probleme der platonischen Philosophie. Sehr lehrreich für die Wandlungen der Kritik sind die Berichte über den Sokrates von Xenophon, der schließlich doch wieder nach einer Zeit schroffster Ablehnung als kritisch grundlegend anerkannt wird. Auch

hier zieht der Verfasser die letzte Literatur über den Fall nicht mehr heran. Von wahrhaft goldenem Wert hingegen sind die vier « esquisses doctrinales », mit denen der Verf. (p. 400-603) die Reihe seiner Aufsätze beschließt : die platonische Übertragung der Rhetorik, der Erotik und des Mystizismus in die Metaphysik der Ideen, ein bedeutsamer Beitrag zum Verständnisse, vorab des Phaidros ; der platonische Wissenschaftsbegriff, wo die Kernfrage der platonischen Philosophie zum Austrag gebracht wird ; der platonische Gott, mit aufschlußreichen Rückblicken auf die vorsokratische und sokratische Theologie und mit einem ob seiner fein abwägenden Umsicht um so eindrucksvolleren positiven Ertrag ; endlich die Religion Platos, die am meisten skizzenartige unter diesen « esquisses doctrinales ». Die Hauptgedanken der platonischen Theologie werden, wie folgt, zusammengefaßt : « Die einzige wahrhaftige Wirklichkeit, Ursache und Ziel von allem übrigen ist die geistige Wirklichkeit. Ihre vollkommene Fülle tritt uns in dem allgemeinen Sein (τὸ παντελῶς ὄν, das allwertige Sein : von mir eingefügt) entgegen. Ihm ist die Göttlichkeit eigen, in erster Linie sofern es die Fülle und Vollendung des Seins ist, allgemeines Objekt, Urbild und Endziel. Sie ist ihm auch in zweiter Linie eigen, aber unzertrennlich vom ersten, sofern es der höchste Geist ist, Subjekt, in dem sich das Objekt widerspiegelt, schöpferischer Gedanke, allgemeine Wirkursache » (p. 574). Danach fiele die Idee des Guten mit dem königlichen Geist des Philebos und dem Demiurgen des Timaios in eins zusammen.

Der kleine Plato der biographischen Sammlung « Les grands cœurs » führt uns dem Scheine nach ziemlich weit weg von diesen hochwissenschaftlichen Arbeiten. Er ist für ein breiteres Publikum bestimmt und verzichtet gänzlich auf gelehrtes Rüstzeug. Der Zwang, sich möglichst laienmäßig auszudrücken, scheint im zweiten Teil hie und da der frischen Unmittelbarkeit und dem leichten Fluß der Darstellung, wie auch noch mehr der scharfen Deutlichkeit der Linien in etwa geschadet zu haben. Indes ist beim Verf. die Gabe künstlerischen Gestaltens, wie man es von einem Vertrauten der platonischen Meisterwerke, der übrigens über die feinste Feder verfügt, von vornherein erwarten darf, reichlich vorhanden. So liest sich denn das schöne Werkchen, bei aller Gedrängtheit und Fülle des Inhaltes, äußerst angenehm. Es gibt Stücke darin, die aus einem platonischen Dialog lebendig herausgetreten zu sein scheinen, so sehr sie den attischen Zauber des Meisters atmen. Besonders die Schilderung des Sophistentreibens in Athen und die Kennzeichnung ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung gehört formell und inhaltlich zu den gelungensten Abschnitten. Im übrigen führt uns der Verf. sicher und rasch in alle wichtigen Momente des platonischen Lebens und des platonischen Werkes ein. Und bis der hochwürdige Ehrenkanonikus von Rennes uns den großen Plato schenkt, den er uns nach allem schuldet, wird man froh sein, hier wenigstens den Aufriß und die Grundgedanken seines zukünftigen Hauptwerkes zu finden.

Freiburg. P. *M. St. Morard* O. P.

P. Gény S. J. : Brevis conspectus historiae philosophiae ad usum seminariorum. Editio 3ª. Romae, Universitas Gregoriana. 1928. 383 SS.

Dieser in seiner Art vorzügliche Grundriß der Geschichte der Philosophie liegt hier in dritter bzw. erster öffentlichen Auflage vor. Nach dem tragischen Tod seines Verf., der sich als überzeugter und eindringlicher Vertreter einer strengeren thomistischen Richtung einen Namen gemacht hatte, wurde diese neue Auflage von seinem Ordensbruder, dem bekannten Platoforscher Joseph Souilhé, besorgt. Laut Vorwort beschränken sich die am Text Génys vorgenommenen Änderungen auf weniges : etliche vom Verfasser bereits vorgesehene Ergänzungen oder Verbesserungen und einzelne neue, bibliographische Angaben.

Als historische Beilage zu einem Lehrkursus der scholastischen Philosophie gedacht, hält sich dieses Handbuch streng im Rahmen einer bloßen Übersicht von bewußter Knappheit und Trockenheit, « brevitas summa atque ariditas » (p. 5). Indes bringt dennoch das rege Interesse des Verfassers für alles, was für oder wider in Beziehung zu dem eigenen Systeme steht, Leben und Bewegung in die Darstellung. Zudem sind die Angaben durchwegs zuverlässig und mit beachtenswerter Urteilsschärfe auf das Wesentliche gerichtet. Man könnte zwar bei umstrittenen Punkten einer anderen Auffassung den Vorzug geben, aber die vom Verf. vertretene beruht jedesmal auf sachlichen Erwägungen. Vielleicht wird man es tadeln, daß die Abschnitte über die Scholastiker vom XV. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit eher einem Autorenkatalog als einer eigentlichen Geschichte der Philosophie entsprechen. Das hat aber Gründe, für welche der Verf. am allerwenigsten verantwortlich zu machen wäre. Wo ihm übrigens Vorlagen zu Gebote standen, wie z. B. über Suarez, hat er daraus, wie an anderen Stellen, das Nötige angeführt. Bekanntlich ist eine eigentliche Geschichte der späteren Scholastik noch nicht einmal bis zu den bio- und bibliographischen Vorarbeiten gediehen. So wird man doch dem Verf. dafür Dank wissen, daß er wenigstens die bekannteren Namen und Werke mit einigen kurzen Hinweisen über ihre Lehrrichtung zu großem Nutzen für seine Leser und Schüler zuverlässig angeführt hat. Die verhältnismäßig ausführliche Besprechung aller wichtigeren Philosophen, wie Plato, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas, Scotus, Descartes, Leibnitz, Kant usw., sorgt für die Abwechslung und des Lesers Entschädigung. Daß ein derartiges Werk eine Arbeit zweiter Hand darstellt, ist zu sehr selbstverständlich, als daß es eigens betont zu werden brauchte. Erfreulich ist es aber, daß der Verf. es nicht versucht hat, mit einer Reihe entlehnter Zitate und Belege unmittelbare Vertrautheit mit den behandelten Philosophen vorzutäuschen. Daß er übrigens die großen Zeugen der thomistischen und der scholastischen Linie von Aristoteles an aus persönlicher Einsichtnahme kennt, leuchtet ohne weiteres ein. Es ist keine bloße Phrase, wenn wir am Schlusse erklären, daß diese lateinische Übersicht *für ihre Zwecke vorbehaltlose Empfehlung verdient.*

Freiburg. P. *M. St. Morard* O. P.

St. Augustinus, der Herold der göttlichen Gnade.[1]

Von Theologie-Professor Dr. Alb. STOHR, Mainz.

Wer über dies Thema sich zu äußern unternimmt, sieht sich sofort in einen lebhaften Meinungsstreit mitten hineingestellt. *Pius XI.* rühmt in seinem Festschreiben vom 20. April dieses Jahres, daß Augustin *den ganzen Komplex* der Gnadenlehre unter der *Führung des hl. Paulus* eifrigst studiert und gegen die Pelagianer mit stets wachsender Hingabe verteidigt habe; er sagt: « All dies ergründete er so tief und mit solchem Erfolge, daß die Zukunft ihm den Namen *‚Lehrer der Gnade'* gab, der er auch tatsächlich geworden ist. Den nach ihm kommenden katholischen Schriftstellern späterer Zeiten war er *Führer und Helfer; auch verhinderte er, daß sie in diesen äußerst schwierigen Fragen nach irgend einer Seite hin von der Wahrheit abwichen.* »[2] Mit diesen Worten hält er die von der römischen Kirche so meisterhaft unter übermenschlicher Führung verfolgte *Mittellinie.* Diese Mittellinie hat Anton *Koch* in einem umfangreichen Artikel der Tübinger Theol. Quartalschrift LXXIII (1891)[3] mühsam herausgearbeitet, indem er, durch Altertum, Mittelalter und Neuzeit schreitend, die Lehrkundgebungen der Päpste und Konzilien sorgfältig abwägt und feststellt: *Erstens* « welche großartige, ja singuläre Stellung St. Augustin in der dogmengeschichtlichen Lehre von der Gnade und Prädestination einnimmt und welcher immensen Schätzung und Anerkennung der doctor gratiae von Seite der Kirche sich erfreut. Allein — und das ergibt sich als *zweite* unleugbare Lehre aus unserer Untersuchung — die Kirche hat ungeachtet der großen Verehrung und Hochschätzung gemäß der Regel Vinzenz' von Lerin St. Augustin *niemals instar omnium*

[1] Die folgenden Ausführungen stellen die Erweiterung einer Festrede dar, die auf der 1500-Jahrfeier des Bischöfl. Priesterseminars Mainz zu Ehren St. Augustins gehalten wurde.

[2] Übersetzung *H. v. Meurers*, Trier, Große Ausgabe, S. 10 b.

[3] S. 95-136; 287-304; 455-487.

oder gar contra omnes verherrlicht und als doctor unicus auf den Schild erhoben. Wohl sind seine Ausführungen über die Gnade *großenteils* vom kirchlichen Lehramt adoptiert worden, aber nirgends, weder formell noch materiell, ist die ganze Gnaden- und Prädestinationslehre Augustins von der Kirche rezipiert worden. *Drittens* endlich werden wir belehrt, daß gerade die ausschließliche Geltendmachung der Autorität Augustins, wenn nicht der einzige, so *doch der Hauptgrund* war, daß in den theologischen Kontroversen keine wissenschaftliche Lösung der Frage erzielt worden ist » (486 f.).

Keinem Kirchenvater ist in gleichem Umfang wie ihm die Ehre widerfahren, daß hochfeierliche kirchliche Lehrentscheidungen über ein so weites Gebiet hin *wörtlich* seinen Schriften entnommen wurden, wie die 25 großen Kanones des zweiten Konzils von Orange, die nach der strengeren Deutung alle, nach der milderen wenigstens zum großen Teil ökumenisches Ansehen gewonnen haben, oder wie die Erklärungen des Trienter Konzils in der 5. und 6. Sitzung. Keinem kirchlichen Lehrer überhaupt ist es begegnet, daß in so tiefgehenden und erbitterten Meinungsverschiedenheiten wie den Gnadenstreitigkeiten des XVI. bis XVII. Jahrhunderts seine Lehre *als sichere Norm der Wahrheit* vom Papste den streitenden Parteien vorgeschrieben wurde. [1]

Diese gesunde Mittellinie wurde *verlassen* von den *Jansenisten*, die jedes Wort des Heiligen kanonisierten und zur absolut giltigen Wahrheitsnorm erhoben, sodaß der römische Stuhl den Satz ächten mußte : « Wenn einer eine Lehre bei Augustin *klar* begründet findet, kann er sie unbedingt verteidigen und lehren, *ohne je Rücksicht* zu nehmen auf irgend eine Bulle des Papstes. » [2] Eine ähnliche Überschätzung St. Augustins in der Gnadenlehre ist *auch im Protestantismus* üblich geworden und hat alle Wandlungen des Dogmas von Luther bis heute ungefährdet überdauert. Typisch dafür ist *Harnack*, wenn er schreibt : « Im V. Jahrhundert hat sie (die Kirche) einen religiösen Genius von außerordentlicher Tiefe und Kraft erlebt, ist auf seine Empfindungen und Ideen eingegangen *und vermag sie bis auf den heutigen Tag nicht abzustoßen*. ... Augustins Frömmigkeit und Theologie bedeuten eine eigentümliche Wiedererweckung paulinischer Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade, von Schuld und Rechtfertigung, von göttlicher

[1] *Koch*, a. a. O. S. 480. Eine wertvolle Sammlung lobender Anerkennungen aus berufenem Munde stellt zusammen Bischof *Aug. Egger*, Der hl. Augustinus, Kempten und Münster 1904, S. 121 f.

[2] Denz. 1320.

Prädestination und menschlicher Unfreiheit. ... Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch. ... Diesen « Augustin » hat die abendländische Kirche in sich aufgenommen, aufnehmen *müssen*. Sie ist ihm gegenüber ganz wehrlos. ... »[1]

Nach der andern Seite scheint mir aber die gesunde Mittellinie verfehlt, d. h. *nicht erreicht worden* zu sein in der so reichhaltigen Festgabe zum Augustinusjubiläum, die Engelbert *Krebs* dem Akademikerverband beschert hat. Abgesehen von der scharfen, nicht immer glücklichen Kritik, die er an einzelnen Punkten seiner Gnadenlehre in dem großen Kapitel von der Gnade (S. 246-299) anbringt, fällt er folgendes *Gesamturteil :* « Jedenfalls ist der große Lehrer der kirchlichen Gnadenlehre durch solche Worte wie die oben zitierten und viele andere, die wir in einem späteren Kapitel zu zitieren haben, unfreiwillig Anlaß zu vielen Irrlehren geworden, deren sich die Kirche im Laufe der Jahrhunderte zu erwehren hatte » (S. 174 f.).

Diese Kritik hebt doch zu einseitig das *Negative* hervor und stellt zu wenig die kaum hoch genug einzuschätzenden Verdienste heraus, die einen Papst Hormisdas veranlaßten, zu schreiben : « Wenn man wissen will, was die Römische, d. h. also die *Katholische* Kirche lehrt über Willensfreiheit und Gottesgnade, so mag man in den verschiedenen Büchern des hl. Augustin nachsehen, besonders in den Schriften an Prosper und Hilarius. »[2] Freilich bleibt auch das andere zu allgemeinem Ansehen gelangte Wort des sog. « Indiculus » wahr : « Die schwierigeren und tieferen Stücke der einschlagenden Fragen, welche die Bekämpfer der Häresien ausführlicher behandelten, wagen wir zwar nicht zu verachten, brauchen sie aber auch nicht zu behaupten, weil zum Bekenntnis der Gnade Gottes ... das genügt, was gemäß den vorhin angeführten Regeln uns des Apostolischen Stuhles Schriften lehrten. »[3]

Krebs hat dies selbst gefühlt ; darum schließt er sein Buch mit einer günstigeren Gesamtwürdigung, die der Gnadenlehre folgende Worte zollt : « Mag er im einzelnen Mißverständliches, Unklares und selbst Irriges hinterlassen haben, *sein großes säkulares Verdienst* bleibt es doch, den Wissens- und Willensstolz der Seele gebeugt zu haben unter die Wahrheit, daß alle Glaubenserkenntnis und alles zum ewigen

[1] Wesen des Christentums, S. 160 f.
[2] *Koch*, l. c. S. 292 ; Denz. 132.
[3] *Koch*, ebenda S. 132 ; Denz. 142.

Seelenheile vorbereitende und wirksame Wollen nur zustande kommt, wenn Gottes unverdiente Gnade mit Erleuchtungen und Anregungen der Seele zuvorkommt, wenn sie das Wirken des Menschengeistes begleitet und trägt, und wenn sie nach dem guten Anfang und Fortgang auch die Vollendung bringt. »[1]

Die wenigen Punkte, in denen die Kirche des großen Gnadenlehrers Doktrin nicht übernommen hat, betreffen nur eine Hand voll Fragen über die wirksame Gnade und die Vorherbestimmung, aber das *weite* Feld der übrigen kirchlichen Gnadenlehre ist fast ganz von des Afrikaners Meisterhand bebaut, und zwar derart, daß auch die winzigsten Blättchen erst aus der Erde gelockt werden mußten. Wer den Zustand der kirchlichen Erkenntnis von der Gnade *vor* St. Augustin vergleicht mit dem Reichtum, den er der Nachwelt übermachen durfte, muß staunen und danken für die Kraft, die der göttliche Führer und Lenker der Kirche seiner Stiftung in diesem Manne zur Verfügung gestellt hat.

I. Die Gnadenlehre vor Augustin.

Zu laut war die menschenbeglückende Botschaft von Gottes Huld und Gnade als *Euangelion* in die Welt geklungen, als daß sie je wieder hätte vergessen werden können. Insbesondere trug *jeder Paulusbrief* den Gruß von *Gnade* und *Friede* an der Stirne und den Dank für die Begnadung des Apostels selbst in jeder Zeile. Aber von da bis zur systematischen Bearbeitung dieses Teiles der Offenbarung war noch ein weiter und dorniger Weg.

1. *Die apostolischen Väter* begnügen sich damit, in den Ausdrücken der Heiligen Schrift von Gnade und Beistand Gottes zu allen guten Werken zu reden, wodurch uns auch die schweren Forderungen seines Gesetzes leicht werden. Sie reden von Erneuerung und Umschaffung des Menschen zu Heiligen und Gottes- wie Christusträgern.[2] Aber wie weit man damals noch von einer Durchdringung des Stoffes entfernt war, zeigen die von akatholischer Seite erhobenen Anklagen gegen die Gnadenlehre dieser frühen Periode, die angeblich dem Pelagianismus *vor* Pelagius huldigen soll. Auch *Schwane* muß zugeben, daß « über das Verhältnis der Gnade zur Freiheit beim Beginne der Bekehrung

[1] St. Augustin, S. 349 ; diesem sehr anregenden Buch ist die stark kritische Haltung seinem Gegenstande gegenüber charakterisiert, wie auch die kritischen Besprechungen allgemein und wohl zu lobend hervorhoben.

[2] Vgl. bes. Ignatius v. Antiochien ; beachte *Schwane*, Dogmengesch. I, 291-4.

und die Priorität der einen oder anderen ... sich die alten Väter vor dem Ausbruche der pelagianischen Häresie nicht so genau aus(drückten), als es nach derselben notwendig wurde, und selbst der hl. Augustin gesteht, daß er sich in seinen früheren Schriften dieselbe Ungenauigkeit habe zu Schulden kommen lassen ». [1] Am deutlichsten zeigt sich diese Unvollkommenheit in den Erörterungen der Apologeten über das Heil der Heiden und in den Spekulationen der Alexandriner über den Fortbestand menschlicher Freiheit trotz göttlichen Vorherwissens und Ordnens alles Zukünftigen. [2] Relativ am höchsten steht bezüglich der Gnadenlehre der tiefsinnige *Irenäus*, der in der göttlichen Gnade eine über das natürliche Gottesebenbild hinausgehende Ähnlichkeit mit dem Allerhöchsten sieht (Gn. 1, 26 f.) und bezüglich der Erkenntnis von der Erbsünde der Afrikaner *Tertullian*. Um diese frühe Zeit nicht ungerecht zu beurteilen, wird man feststellen dürfen, daß die *wesentlichen* Lehrpunkte : Verderben in Adam, Erlösung in Christus, Gotteshilfe in der Gnade — deutlich vorhanden sind. Man wird auch über die Unvollkommenheit der weiteren Ausgestaltung der Lehre : mehr Erb*verderben* als Erb*sünde;* Unsicherheit über Verhältnis von Gnade und Freiheit nicht erstaunt sein, wenn man sich der Gegensatzstellung zum höchst verderblichen *Gnostizismus* bewußt bleibt, wodurch eine energische Betonung der wesenhaften *Güte* der Gottesschöpfung im Menschen und der Natur des *Bösen* als eines Versagens geschöpflicher Wahlfreiheit notwendig war. [3]

Einen Schritt vorwärts führte der *arianische* Kampf, der in seinen Ausläufern um die Gottheit des Heiligen Geistes ging. Hier zogen nun die Verteidiger der Orthodoxie aus dem Hauptwerke der dritten Person, der Heiligung, der *Vergöttlichung* der Menschen, den zwingenden Schluß auf die göttliche Natur des heiligenden Geistes. *Athanasius*, *Cyrill von Jerusalem* und vor allem *die großen Kappadozier* haben hierin Bedeutendes geleistet. Die Klärung der Lehre von der *aktuellen* Gnade aber und des schwierigen Gebietes der Erbsünde bleibt in jener Zeit noch zurück. Sie weist z. T. sogar ähnliche Mängel auf wie die der beiden vorhergehenden Jahrhunderte. Dem großen Prediger von Antiochien und Konstantinopel, dem Goldmund *Johannes*,

[1] Dogmengesch. I, 358; ähnlich urteilt neuestens *Herm. Lange*, De gratia (1929), S. 7.

[2] *Schwane*, l. c. S. 309,-14 ; 356-9 ; 365-8.

[2] *Schwane*, Dogmengesch. I, 329-31 ; 342-345 ; vgl. auch *van der Meersch*, Grâce, Dictionnaire de théol. cath. VI, 1564-7.

hat man, freilich nicht mit Recht, deshalb gar den Vorwurf des Pelagianismus gemacht.

2. Was Augustin an Vorarbeiten vorfand, können wir *ungefähr* sehen, wenn wir seinen *Traditionsbeweis* verfolgen, den er an verschiedenen Stellen seiner Schriften für seine eigenen Aufstellungen liefert. Im *vierten Buche gegen die zwei Briefe der Pelagianer* bespricht er von Kap. 8, n. 20, an die Zeugnisse der älteren Väter, und zwar zuerst von seinem hochverehrten afrikanischen Landsmanne, dem *hl. Cyprian* von Karthago, dem er auch auf anderen Gebieten viel verdankt. Er redet in einem Briefe von der in Adam geschehenen Sünde, die unserem Geschlecht den Tod und andere Verschlechterungen gebracht hat (n. 21-22), dann wieder von der Kindertaufe, durch die die alte Adamsschuld nachgelassen wird (n. 23), vom Vater Unser, worin wir bitten um Beharrlichkeit in der Taufgnade (n. 25) [1], von den täglichen Fehlern, in die auch die Gerechten immer wieder fallen (n. 27). Als weiteren Kronzeugen ruft er auf seinen verehrten Lehrer *Ambrosius* v. Mailand. Dieser bezeugt deutlich die *Erbsünde*, durch die wir von Adam her früher sündig als geboren werden (n. 29); er erklärt, daß die Menschenherzen göttliche Mithilfe gebrauchen zum Guten, und zwar innerliche; die äußere Belehrung und Mahnung durch das Gesetz genügt nicht (n. 30). Und trotz dieser Mithilfe setzt sich doch stets wieder die menschliche Armseligkeit durch, sodaß wir immer wieder Buße und Bitte um Verzeihung notwendig haben (n. 31). In seinem *Werke gegen Julian* setzt Augustin seinen Nachweis aus der christlichen Vergangenheit fort, wobei natürlich die beiden genannten Väter aufs neue zitiert werden. Von Cyprian wird eine alte Stelle wieder angeführt (C. Jul. I, n. 6); von Ambrosius neue Erklärungen zur Erbsünde, hauptsächlich aus dem Lukaskommentar (n. 10). Von *Abendländern* sagen noch aus St. *Irenäus* über die alte Schlangenwunde, die durch den Sproß der Jungfrauengeburt geheilt wurde (l. c. n. 5); *Reticius* v. Autun: er rühmt von der Taufe, daß sie allen Sündendruck der uralten Schuld wegnimmt und die Bosheit unserer alten Versehen tilgt (n. 7); und *Hilarius* v. Poitiers, der bekannte tapfere Kämpfer gegen die Arianer: er redet *in recht allgemeinen Ausdrücken* von dem sündigen Fleisch, in dem wir alle von Adam abstammen (n. 9). Die beiden Päpste Innozenz I. und Zosimus,

[1] Ausführlicher hat Augustin dies ausgewertet in der Schrift De dono perseverantiae, n. 4-12.

die Augustin in diesem Zusammenhang gerade nur nennt (n. 13), dürfen wir übergehen, weil sie unserem Heiligen keine Vorarbeiten geleistet haben, sondern umgekehrt von ihm beeinflußt sind. Augustin behauptet aber an der Stelle, daß ihre Meinung ganz in der Linie der alten *römischen* Tradition liege ; eine Bemerkung, die uns wertvoll ist.

Um nun seinen Gegnern den Wind aus den Segeln zu nehmen, geht er auf ihren Einwurf ein, die *Griechen* wüßten nichts von seiner düsteren Lehre. Und so müssen auch einige glorreiche Vertreter der Ostkirche Zeugnis geben über den umstrittenen Lehrpunkt. Zuerst bringt Augustin eine längere Stelle aus einer Predigt *Gregors v. Nazianz* auf das Weihnachtsfest, wo von der Adamssünde die Rede ist, von der uns die Bußtaufe befreit ; Jesu gnadenvolle und sündenlose Geburt erscheint hier als Gegenbild der unseren (n. 15). Dann kommt *St. Basilius* zu Worte, der darlegt, wie die Willensbosheit die ganze Menschensubstanz verschlechtern kann und wie es nicht manichäischer Irrtum ist, wenn man Derartiges lehrt. Auch seine vorsichtigen Worte, daß der Mangel an Beherrschung (an Fasten) die Paradiesessünde veranlaßte und nur die Beherrschung der Buße (das Fasten) uns aus ihr zurückführen kann, werden angeführt — schwache Spuren des Dogmas von der Erbsünde (n. 16-18). Als letzter Orientale wird *St. Johannes Chrysostomus* angeführt, der nach Julians Behauptung die Sünde in den neugeborenen Kindern leugnet (n. 21). Ganz energisch wehrt Augustin von einem solch ehrwürdigen Mann den Verdacht ab, als habe er den Kirchenglauben in einem so wichtigen Punkte nicht gekannt oder verlassen (n. 22) ; ganz genau die inkriminierten Worte prüfend, kommt er zu dem Resultat, Johannes habe die *persönlichen* Sünden in den kleinen Kindern geleugnet (καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα) die Textwidergabe des Julian sei ungenau : cum non sint coinquinati peccato ; sie müsse lauten : quamvis pecca*ta* non habentes ; intellige propria, et nulla est contentio (n. 22). Im folgenden kommen lange Zitate zur Sprache, die von den durch die Adamssünde verursachten Verschlechterungen in der Lage des Menschengeschlechtes reden, aber leider ohne klipp und klar von einer *Schuld*, die sich vererbt, zu sprechen. Die etwas peinliche Stelle des Römerbriefkommentars, die eine wirkliche Erbschuld abzulehnen und ein bloßes Erbverderben zu statuieren scheint (Hom. 11 n. 2-3 zu Vers. 19), wird von Augustin *nicht* behandelt (n. 25-28).

Dieselben großen heiligen Lehrer werden *noch einmal zum Zeugnis aufgefordert* im *zweiten Buch gegen Julian*, um die fünf Vorwürfe zu

entkräften, die Julian gegen Augustin und die von ihm verteidigte Kirche erhoben hatte, nämlich: 1. durch diese Lehre werde der Teufel zum Schöpfer der Menschen (Manichäismus); 2. die Ehe werde dadurch verurteilt; 3. der Taufe widerfahre Schmach, weil sie die böse Begierlichkeit nicht lösche; 4. Gott handle ungerecht, wenn er ein unschuldiges Kind, das schuldlos nicht zur Taufe gelangt sei, verdamme; 5. der sittliche Idealismus leide Schaden durch die Lehre, daß trotz allen Kampfes den Menschen hinieden doch immer eine Makel anhafte (II, n. 2). Es möge genügen, wenn wir sagen, daß St. Ambrosius den Löwenanteil dieser Auseinandersetzung bestreitet und die übrigen Väter z. T. nur gerade genannt werden. Die Darlegungen machen den Eindruck mühsamen Suchens nach Gedankensplittern, die das Vorhandensein augustinischer Gedanken bei den Vorfahren beweisen sollen.

Freilich wird man sagen dürfen, daß sich dem modernen Dogmenhistoriker doch erheblichere Vorarbeiten für die Erbsünden- und Gnadenlehre in der voraugustinischen Welt ergeben, als sie unser Heiliger gefunden hat. Eugen *Scholl* hat in einer eindringenden Schrift die Gnadenlehre des *hl. Basilius* geprüft und eine erstaunlich reiche Ernte gefunden. Freilich sind es oft nur äußerst fein gezeichnete und darum auch mühsam gefundene Linien bei dem großen Lehrer, aber sie laufen durchaus genau.[1] Abschließen mag das maßvolle Urteil Tixeronts über die Gnadenlehre der griechischen Väter. Er konstatiert, daß weder Julian noch auch Augustin mit ihrer Berufung auf sie *vollständig* recht gehabt hätten. Von Didymus abgesehen, hätten die Griechen mehr ein Erb*verderben* als eine eigentliche Erb*sünde* gekannt; am weitesten ging hierin Chrysostomus.[2] In der eigentlichen Gnadenlehre formuliert er aus Gregor von Nazianz fünf und aus Chrysostomus 7 Punkte als typisch, von denen einige doch sehr bedeutsam von Augustin abweichen. Z. B.: Gott gibt seine Gnade solchen, die sich ihrer auch aus eigener Kraft würdig gemacht haben; manchmal erscheint sogar der Wille als einfachhin das Heilswerk beginnend (Greg.) Gottes Gnade ist zwar notwendig zum *Tun*, aber das *Verlangen* nach dem Guten geht vom Willen aus, dem sich dann die Gnade als stärkend und helfend anschließt. Die Gnade ist *allen* angeboten; Prädestination gibt es nur als *Folge* des göttlichen Vorauswissens über die Art, wie

[1] Ähnliches wird man bezüglich Gregor von Nazianz behaupten dürfen. Vgl. die Studie von *Hümmer* über seine Gnadenlehre, aber auch die einschränkenden Bemerkungen, die sofort bei uns im Texte folgen.

[2] Histoire des dogmes II (7me éd.), 141-144.

der Wille die Gnade benutzt (Chrysost.).[1] Tixeront wird wohl recht haben, wenn er zum Schluß auf die Verwandtschaft zwischen solchen Lehren und dem Semipelagianismus hinweist.

In allen Grundlinien, aber auch nur in den Grundlinien hat mit Augustin in der Ausdeutung der beiden großen Dogmen von Erbsünde und Gnade übereingestimmt sein herrlicher Lehrer *Ambrosius*, sodaß Harnack mit einem gewissen Recht sprechen kann von einem Augustinismus *vor* Augustin.[2]

3. Die Situation wird auch gut beleuchtet durch die Verhandlungen auf dem *Konzil von Diospolis* (415), wo über die gegen Pelagius erhobenen Anklagen von 14 orientalischen Bischöfen verhandelt wurde. Augustin selbst berichtet darüber in seinem Buche *De gestis Pelagii*. Wir können dies alles nur kurz streifen. *Zuerst* wird ihm sein Satz vorgehalten : « Ohne Sünde kann bloß einer sein, der die Kenntnis des Gesetzes hat. » Pelagius antwortet : er habe dies so verstanden : die Kenntnis des Gesetzes helfe zu dessen Erfüllung, aber garantiere dieselbe nicht. Damit waren die Bischöfe einverstanden, ohne zu ahnen, welch eine Fülle von Zweideutigkeiten das scharfe Auge eines Augustin hinter dieser Formel entdeckte, wie er im folgenden andeutet (n. 3-4). Als *Zweites* kommt zur Verhandlung der Satz : « Alle werden durch den eigenen Willen gelenkt. » Die Bischöfe erklären die Auslegung des Pelagius für einwandfrei : « das habe ich wegen des freien Willens gesagt ; ihm hilft Gott, wenn er das Gute wählt ; wenn aber der Mensch sündigt, ist er selbst schuldig, weil er ja wählen kann » (n. 5). Des langen und breiten erörtert Augustin in n. 5-8 die Schlupfwinkel des Irrtums, die sich hinter der anscheinend glatten Front dieser Antwort verbergen. Der *dritte Punkt* ist für die Gnadenlehre irrelevant. *Punkt vier :* « Etwas Böses kommt (den Gerechten) nicht einmal in den Sinn » — erklärt Pelagius dahin : « So haben wir nicht gesagt ; sondern der Christ müsse sich bemühen, daß ihm nichts Böses in den Sinn komme. » Auch hiermit sind die arglosen Bischöfe zufrieden, ahnungslos an Abgründen vorübergehend (n. 12) ; Augustinus deutet auf sie hin (l. c.). Der *fünfte Punkt :* « Das Himmelreich ist auch im Alten Testament verheißen gewesen », wird von dem Angeklagten so ausgelegt : « Das läßt sich aus der Heiligen Schrift beweisen (unten wird die Stelle Dan. 7, 18 angeführt : Die ,Heiligen werden das Reich

[1] l. c. 144-8.
[2] Lehrbuch der Dogmengesch. III, 51.

Gottes gewinnen') ; nur Häretiker haben dies bestritten. » Auch hier stellen die bischöflichen Glaubensrichter arglos die Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben fest, sehr zur Unzufriedenheit des hl. Augustin, der in n. 14 und 15 zeigt, wie gewaltig der Unterschied zwischen dem Alten Testament der Sklaven und dem Neuen der freien Gotteskinder ist. *Punkt sechs* bringt wesentliche Dinge zur Sprache : « Pelagius soll gesagt haben, daß der Mensch, *wenn er wolle, sündenlos sein könne.* Die Antwort des Angeklagten betont die Unechtheit dieser Äußerung ; er habe nur die *Möglichkeit* der Sündenlosigkeit behauptet, nicht deren tatsächlichen Besitz während der ganzen Lebenszeit. Doch wer sich von der Sünde bekehrt habe, könne durch Gottes Gnade (!) und den eigenen Willen (!) sündenlos leben, sei aber nicht absolut unsündlich. » Hier begnügten sich die Bischöfe nun nicht mit bloßen Worten, sondern verlangten das Anathem über die ihm vorgeworfene, aber von ihm abgeleugnete Lehre, was Pelagius auch bereitwillig leistete (n. 16). Aber mit einer beachtenswerten Einschränkung : er verurteilte die Anhänger einer solchen Lehre *nicht als Häretiker,* denn es handle sich um kein Dogma, *sondern als Toren.* Augustin ist gerecht genug, zuzugestehen, daß man sehr wohl dem Pelagius unechte Schriften untergeschoben haben könne ; aber er legt den Finger auf die zurückgebliebene Unklarheit : es sei durchaus nicht klar, was denn Pelagius unter *Gnade* Gottes verstehe ; die Bischöfe setzten natürlich den katholischen Gnadenbegriff (gratiam, qua in *novam* creaturam *adoptati* sumus) voraus. Der verstehe sich aber bei Pelagius durchaus nicht von selbst. Er rede immer von der gratia, qua homines creati sumus (n. 19-22).

Hier schiebt sich nun eine wichtige Sache ein. Eine längere Stelle aus den Schriften seines Freundes Caelestius behauptet : « Adam ist sterblich erschaffen worden ; er wäre gestorben, möchte er sündigen oder nicht. Seine Sünde hat nur ihm selbst geschadet, nicht auch dem Menschengeschlecht. Das Gesetz (des AT) führt ebenso zum Himmelreich wie das Evangelium (das NT). Denn vor Christi Ankunft gab es schon sündenlose Menschen. Die Kinder werden jetzt in demselben Zustand geboren, in dem Adam vor der Sünde war. Weder stirbt das ganze Menschengeschlecht durch Adams Tod und Sünde noch ersteht es neu durch Christi Auferstehung. » Das findet noch eine Ergänzung durch eine überaszetisch-rigoristische Behauptung : « Reiche Christen wirken nur Scheinwerke, wenn sie nicht auf allen Besitz verzichten ; auch können sie das Himmelreich nicht gewinnen. » — Hierzu gibt

Pelagius nur die Erklärung ab, daß die Heilige Schrift selbst uns manche Männer des Alten Testamentes schildert als heilig und gerecht, was in seinem Sinne identisch ist mit sündenlos. *Alles übrige aber gibt er preis.* Augustinus nagelt dies mit höchster Befriedigung fest: er hat diesen Thesen das *Anathem* gesprochen *und die Synode*, die es annahm, stellte sich offenbar auf denselben Standpunkt (n. 23-6).

Als *achter Punkt* war ihm vorgehalten worden seine Behauptung: « Die Kirche auf Erden sei ohne Makel und Runzel » (Eph. 5, 27); schlau zog sich der Häretiker aus der Affäre (vigilanti circumspectione respondit) durch die Erklärung, er habe das so gemeint: durch die Taufe werde die Kirche von jeder Makel geheilt, und Gott *wolle*, daß sie so bleibe. Diese Antwort *verhüllte* den ahnungslosen Bischöfen *seine Verwechslung des diesseitigen unvollkommenen und des jenseitigen vollendeten Zustandes der Kirche* und seine überhebliche Behauptung, daß man hinieden ohne *jede* Sünde sein könne (n. 27-8). Den *neunten Klagepunkt* bildete eine Behauptung seines Schülers Cälestius: « Wir leisten sogar *mehr*, als im Evangelium vorgeschrieben ist. » Pelagius erklärt, dies beziehe sich auf die Übung der Jungfräulichkeit, die die Heilige Schrift selbst als *Rat*, nicht als Gebot bezeichne. Auch hier erkennt der tieferblickende Augustin eine Hinterhältigkeit des Angeklagten und eine Irreführung der nicht genügend informierten Richter (n. 29). Die Doppelbehauptung: *a*) die Gnade Gottes sei nicht eine Hilfe zu Einzelakten und *b*) sie werde nach *Verdienst* verliehen, bildet den Gegenstand der *zehnten Anklage.* Hier war Pelagius in der glücklichen Lage, bemerken zu können: das habe ich selbst nie gelehrt; ob Cälestius so gesagt hat, weiß ich nicht; *aber ich verdamme diesen Irrtum.* Augustin triumphiert über diesen Erfolg in der sonst so wenig erfreulichen Verhandlung (Hieronymus nennt dies Konzil ein *miserabile*, Epist. 79), denn hier hebt sich *endlich* der richtige Gnadenbegriff einmal deutlich ab. Allein, sofort stellen sich wieder Besorgnisse ein, weil die folgenden Erklärungen des Angeklagten erneut davon sprechen, daß die Gnadengaben Gottes solchen verliehen werden, die ihrer *würdig* sind, z. B. dem Apostel Paulus. So schleicht sich der Irrtum vom Verdienen der Gnade doch wieder ein (n. 30-41). Als *letzte Anklage* figurieren mehrere Sätze des Cälestius über völlige Sündenlosigkeit der Gerechten und ein solches Rühmen des freien Willens, daß die Gnade überhaupt keinen Raum mehr hat. *Unser ist der Sieg, nicht der Gnade Gottes* — das ist das stolze Resumé des tugendbewußten Stoikers im Mönchsgewand (n. 42). Auf die Frage des Konzils: « Quid ad haec,

quae lecta sunt capitula, dicit praesens Pelagius monachus ? » antwortet dieser mit Ablehnung dieser ihm fremden Behauptungen und mit der *allgemeinen* Versicherung, daß er alles glaube wie die katholische Kirche, besonders auch an die wesensgleiche Trinität ; allen anders Glaubenden ruft er das Anathem zu (n. 43). Damit sind die Bischöfe zufrieden und nehmen ihn in die kirchliche Gemeinschaft auf zur Freude aller Gesinnungsgenossen, zum großen Schmerze des viel tieferblickenden Augustin (n. 44-5), der schon bald wieder hören muß, daß Pelagius fröhlich weiter disputiert gegen die Gnade Gottes (n. 46).

Diese nur andeutenden Darlegungen werden wohl genügend gezeigt haben, wie harmlos diese Bischöfe sich dem Leugner der Gottesgnade gegenüber benommen haben. Augustin urteilt zwar nicht falsch, wenn er den peinlichen Ausgang der Synode auf die Unkenntnis der Vorgeschichte des pelagianischen Streites, auf die Abwesenheit der eigentlichen Ankläger und die Schwierigkeiten der Verständigung zwischen Lateinern und Griechen zurückführt, aber als *einseitig* wird man sein Urteil doch bezeichnen dürfen. Er berücksichtigt (vielleicht aus pädagogischen Gründen) nicht die Tatsache, daß tatsächlich die Vorstellungen seiner Vorgänger, insbesondere der Griechen, von der Gnade und Erbsünde noch recht allgemein, unvollständig und lückenhaft gewesen sind. Über einen ziemlich vagen Begriff von einem seit Adam auf den Menschen liegenden Fluch und von der Notwendigkeit göttlicher Gnadenhilfe sind die meisten nicht viel hinausgekommen. Alle nähere Umgrenzung dieser so eminent wichtigen Lehren war eben *ihm selber* vorbehalten. Das war vielleicht seine *eigentliche Mission*. Und *nun* erst sind wir imstande *die ganze gigantische Größe seines Lebenswerkes* zu überschauen, nachdem wir die Unzulänglichkeit der vor ihm vorhandenen Erkenntnisse wenigstens umrißhaft uns vergegenwärtigt haben

II. Die Weiterentwicklung der Gnadenlehre durch St. Augustin.

Wir können in diesem engen Rahmen der historischen Entwicklung des riesenhaften Kampfes zwischen Augustin und den Gnadenfeinden nicht Schritt für Schritt nachgehen. Wir können noch nicht einmal die Schattierungen in den Auffassungen der drei Hauptgegner des Gnadenherolds, des mehr aszetisch eingestellten und doch so verschlagenen *Pelagius*, des dialektischen und offenherzigen Draufgängers *Cälestius* und des ungemein scharfsinnigen und verbissenen *Julian* v. Eklanum, Bischofs in Süditalien, sorgfältig studieren. Wir müssen uns

begnügen, einen Überblick über die Fülle von Gedanken zu gewinnen, die Augustins reicher Geist über die verehrungswürdigen Geheimnisse göttlicher Gnadenhuld gehegt hat.

An die Spitze soll die Feststellung treten, *daß es dem Heiligen ein glühendes Anliegen war*, die göttliche Gnade zu verteidigen, denn er sah in dem Streit *ein Ringen um die Fundamente des christlichen Glaubens.* [1] Und das schon seit langem. E. Krebs hat das Verdienst, neuerdings wieder darauf hingewiesen zu haben, daß die Gnadenlehre des afrikanischen Meisters schon seit 397, seit seiner dritten großen Wende, in ihren wesentlichen Punkten fertig vorlag. [2] St. Paulus, den er als den großen Prediger der Gnade rühmt [3], war auch ihm der Wegebahner zum rechten Verständnis dieses schwierigen Lehrkomplexes geworden. [4] Als nun die pelagianische Häresie auch an den afrikanischen Strand ihre Wellen schlug, traf der Ruf der Stunde unseren Heiligen nicht unvorbereitet, freilich auch noch nicht absolut fertig in seinen Auffassungen. Der Kampf, der anfangs mehr auf mündlichen Nachrichten über die Neuerung basierte, bekam schon bald mehr Farbe durch Rücksichtnahme auf pelagianische Schriften [5] und entwickelte sich später mehr und mehr zu einem Zwiegespräch zwischen Augustin und Julian, wobei unser großer Lehrer sich die Mühe machte, die Schriften seines Gegners Satz für Satz zu prüfen und — wo nötig — zu widerlegen. Die Kunst des Hartnäckigen zwang ihn, seine Lehre nach allen Seiten hin durchzudenken und nachzuprüfen, bald ein Wort genauer zu umgrenzen, bald sorgfältiger zu unterbauen, kurz die Frucht des lange dauernden und eindringenden Konfliktes ist ein Lehrgebäude von imponierender Weite und doch von straffer Geschlossenheit.

Der Bischof v. Hippo war sich bewußt, in seinem mühevollen Streit eine *heilige* Sache zu vertreten: es galt, die gütige Gottesgnade gegen den hochmütigen Menschenwillen (vera Dei misericordia — vestra

[1] Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitiata in primo Adam, non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua christiani sumus, gratiae Dei convincitur inimicus. De pecc. originali, n. 34. Vgl. auch unten S. 130 mit entsprechenden Anmerkungen.

[2] St. Augustin, S. 165-188.

[3] De gestis Pelagii, n. 35, 36.

[4] De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Im ganzen ersten Teil beschäftigt er sich mit der Theologie des Römerbriefes, später wiederum im ersten Teile des Buches De spiritu et littera.

[5] Schon de pecc. mer. et rem. III beginnt diese Methode.

falsa justitia) zu verteidigen [1]; auf seiner Seite sieht er daher nicht nur das bescheidene gläubige Volk als ein starkes Heer, sondern auch zahlreiche Bischöfe und Väter der Kirche mitfechten. [2] Der tiefe Ernst der Situation ist dem Scharfblickenden durchaus klar. Ihm rührt der Pelagianismus an die *Fundamente* des *Christentums.* [3] Es geht hier um die Erhaltung von Frömmigkeit und Religiosität einfachhin [4], es geht um den Bestand des Gebetslebens [5], ja um noch viel mehr! Es geht um die ganze Kirche [6], um das Werk Christi. [7]

1. Ausgangspunkt und Grundlage für das Verständnis aller Zusammenhänge ist ihm das kirchliche Dogma von der *Erbsünde.* Unsägliche Schwierigkeiten liegen in ihm verborgen, das muß zugegeben werden, aber andrerseits zeigen sich schon in unserer natürlichen Erfahrung mancherlei Spuren, die auf dies Dogma hindeuten. Tieftragische Züge im Menschenleben, bei groß und klein, haben selbst *Heiden,* die nichts von der Heiligen Schrift wissen, veranlaßt, an einen vorweltlichen Sündenfall zu glauben, weil sie den Gedanken unerträglich fanden, den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes unmittelbar auf einen gütigen Schöpfer zurückzuführen. [8] Aber die *eigentliche Quelle* für die Erkenntnis der Erbsünde ist naturgemäß *die Heilige Schrift,* am deutlichsten Röm. 5, 12 — die klassische Stelle, an der St. Paulus feststellt, daß « durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, weil alle (in ihm) gesündigt haben ». An dieser Stelle hält Augustin fest trotz aller Schwierigkeiten, die ihm gemacht werden, denn es ist sein Grundsatz, daß man nicht die Vernunft zum Maßstab des Glaubens nehmen darf, sondern umgekehrt vom

[1] Contra Jul. III, n. 48.

[2] Ibid. I, n. 30, 31; III, n. 4.

[3] Hoc autem, unde nunc agimus, ad ipsa fidei pertinet fundamenta. Cont. Jul. I, n. 22.

[4] Qui error multum est religioni pietatique contrarius. De pecc. mer. II, n. 33.

[5] Isti autem tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem. De nat. et gratia, n. 68 Ende; vgl. de perf. justit. hom. n. 40; de grat. Christi, n. 32.

[6] Sermo 294, cap. 21, n. 20.

[7] In tam magna causa, ubi christianae religionis summa consistit Cont. Jul. I, n. 34; Contra 2 Epist. III, n. 22, werden in diesem Zusammenhang die Worte Phil. 3, 19 zitiert: inimicos crucis Christi; Cont. Jul. IV, n. 15 und 17; ebenso Gal. 2, 21: ergo gratis Christus mortuus est.

[8] Cont. Jul. IV, n. 83; schon die Unwissenheit und Schwäche der Kinder ist Augustin dafür bezeichnend; l. c. III, n. 10; de pecc. mer. et rem. I, n. 67-69.

Glauben ausgehend, ein bescheidenes Maß von Vernunfteinsicht in den Glauben sich erobern muß. [1] Die Worte des Apostels sind ihm die schneidigen Waffen, deren er sich im Streite vertrauensvoll bedient. [2] Wie vielfältig sind die Einwände, die von pelagianischer Seite gegen das Dogma von der Erbsünde erhoben werden! So vielfältig, daß wir sie gar nicht alle besprechen können. Die Häretiker finden im jetzigen Zustand des Menschen alles normal. Sie leugnen sogar, daß der jetzige Tod unseres Geschlechtes eine Strafe sei für Adams Schuld. Erst mühsam muß ihnen das gezeigt werden. [3] Und gar eine *Sünde*, die sich vererben soll!? Da erheben sie kühn die Anklage gegen Augustin: er lehre *manichäisch*. Denn Sünde könne nur auf den freien Willen zurückgehen. Gott könne doch die Menschenseelen nicht schlecht schaffen; so bleibe ihm bloß der Ausweg, den *Teufel* zum Schöpfer der Seelen zu machen [4] — perfekter Manichäismus! Durch seine scharfe Auseinandernahme der einzelnen Möglichkeiten glaubt Julian, der Erbsünde jeden Weg ins Menschenherz verlegt zu haben. Triumphierend ruft er seinem Widerpart zu: Durch welche Ritzen soll denn die Sünde eingedrungen sein angesichts solcher Bollwerke der Schuldlosigkeit? Augustin antwortet mit dem Gefühle absoluter Sicherheit: « Was sucht er eine verborgene Ritze, da er doch ein weitaufstehendes Tor hat: *Durch einen Menschen*, sagt der Apostel; *durch die Sünde von einem*, sagt der Apostel; *durch den Ungehorsam eines Menschen*, sagt der Apostel. Was sucht er da noch mehr? was sucht er Offenkundigeres? was sucht er Nachdrücklicheres? » [5] Das ist für Augustin das Fundament für alles weitere Verständnis: es handelt sich um eine wirkliche Erb*sünde*, nicht bloß um eine Erb*strafe* oder ein Erb*verderben*. Denn es wäre ihm ein unerträglicher Gedanke, daß Gott so schwere Strafen wie das allgemeine Menschenverderben und ganz besonders die Verdammung der Ungetauften verhängen könnte, ohne daß die Menschen

[1] Sed prius sanctarum Scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat. De pecc. mer. et rem. I, n. 29. Si vis vivere, noli amare sapientiam verbi, qua evacuatur crux Christi! Cont. Jul. VI, n. 36.

[2] Ego haec arma coelestia, quae vincunt Coelestium, non dimitto. ... Verba sunt apostolica; sed arma sunt nostra. Ibid. n. 14.

[3] De pecc. mer. et rem. Buch 1; vgl. Cont. Jul. opus imperfect. praefatio Concil. Carthag. (418), can. 1. (Denz. 101.)

[4] Cont. Jul. I, n. 36-46; III, n. 7 und sonst sehr oft.

[5] De nupt. et concup. II, n. 47; Cont. Jul. III, n. 56.

schuldig und wirklich sündig wären.[1] Hier wird ganz deutlich, wie der *Erbsünde eine Art Schlüsselstellung* in Augustins Position zukommt. Die ganze Gnadenauffassung, auch die strenge Ansicht über Gottes Gnadenwahl ist nur infralapsarisch, d. h. aus der Voraussetzung der Erbsünde zu verstehen.[2]

Was nun das tiefere Verständnis dieser geheimnisvollen Schuld angeht, so darf man gewiß Zweifel haben, ob Augustin schon die letzte Vollendung jeder möglichen Einsicht gebracht habe[3], aber man wird doch gestehen müssen, daß kein späterer Lehrer so viel zur Aufhellung der Frage beitrug wie er. Sicher ist die klare Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, die uns heute leichter vorankommen läßt auf diesem schwierigen Gebiete, erst der Scholastik gelungen, aber die Grundlinien dafür sieht der genauer Zublickende schon bei Augustin angedeutet trotz seiner Vorliebe dafür, als den *natürlichen* Zustand des Menschen seinen *ursprünglichen*, d. h. den gnadenvoll erhöhten anzusehen.[4] Zu einer wirklichen Sünde und Schuld gehört unzweifelhaft eine *freiwillige* Verfehlung. Augustin sucht dies Moment der Freiwilligkeit bei Adam und Eva, nicht bei den unglücklichen Erben.[5] So kommt er zu der weittragenden Unterscheidung zwischen persönlicher und habitueller oder Zustandssünde.[6] Er führt diese Gedankengänge durch in den Auseinandersetzungen über die *Konkupiszenz*, die fast als das Wesentliche in der Erbsünde erscheint.[7] Durch die Taufe wird sie nicht total hinweggenommen, *aber das Schuldbare* an ihr getilgt. Dieser Unterschied zwischen actus und reatus wird ja auch sonst unbeanstandet gelassen; bei den persönlichen Sünden geht der Akt vorüber, der Reat bleibt; hier ist es umgekehrt: (concupis-

[1] Qui ergo negatis esse in parvulo malum, quod Baptismate diluatur, dicite, quo merito parvulus non baptizatus aeterna morte plectatur! Cont. Jul. III, n. 4; vgl. n. 9, 34, IV, n. 83; de pecc. mer. et rem. I, n. 21-25.

[2] *Rottmanner*, Der Augustinismus, S. 7 f., 18.

[3] Insbesondere wird er wohl dem Übel der Konkupiszenz eine zu beherrschende Stellung im Erbsündenbegriff zuerkannt haben.

[4] Vgl. jetzt wieder *Kap. Romeis*, im Sammelwerk *Grabmann-Mausbach*, Aurelius Augustinus, S. 228, 231 f.

[5] Cont. Jul. III, n. 11.

[6] Cont. Jul. III, n. 10, 11: Fatemur sane, quantum ad peccata pertinet *propria*, cum autem etiam *originali* negatis obnoxios ...; Hoc enim recte dicitur propter proprium cujusque peccatum, non propter primi peccati originale contagium.

[7] Ibid. IV, n. 34; vgl. die feinen und maßvollen Darlegungen von Mausbach über diesen ganzen Fragenkomplex in seiner Ethik des hl. Augustin II, 170-207.

centia) transit reatu, permanet actu.[1] Zwar liegt ein Mangel darin, daß das Fehlen des übernatürlichen Lebens der Seele in den Erörterungen über das Wesen der Erbsünde keine größere Rolle spielt, aber die Betonung der Konkupiszenz erlaubte Augustin doch das Aufzeigen wichtiger Zusammenhänge. Die Konkupiszenz in den zeugenden Eltern (caro peccati) ist schuld daran, daß auch die Kinder mit dieser caro peccati zur Welt kommen, d. h. schrecklich verschlechtert, Gott mißfällig, als Kinder des Zornes (Eph. 2, 3), als bloße Menschen, wo sie doch Gotteskinder sein sollten, und darum vom Himmelreiche ausgeschlossen.[2] Selbst die Frage nimmt Augustin auf, wieso es denn komme, daß selbst Getaufte, also Geheiligte, doch wieder *Sünder* zeugen, die erst geheiligt werden müssen. Ganz fein weiß er diese Zusammenhänge aufzudecken. Die geheiligten Christen bringen doch in der Ehe die Kinder nicht hervor durch ihre geheiligte Seele, d. h. also *sofern* sie geheiligt sind, sondern mit ihren leiblichen Kräften, die noch nicht *ganz* dem Sündenverderben enthoben und entzogen sind, als filii hujus saeculi. Sie erzeugen daher nicht schon Wiedergeborene (regeneratos), sondern solche, die der erlösenden Wiedergeburt erst harren (regenerandos). Als echter Scholastiker führt er dafür auch Beispiele aus der Natur an : der edle Ölbaum bringt ebenso wie der wilde nur wilden Samen hervor.[3] Eine Bestätigung dieser Lehre sieht Augustin (Ambrosius folgend) mit Recht in der Tatsache, daß die ohne Beteiligung der Konkupiszenz erfolgte Empfängnis und Geburt des Heilandes aus der reinen Jungfrau auch die Erbsünde nicht vermittelte.[4] Als Abrundung und doch auch wieder tiefere Begründung des ganzen Zusammenhanges darf noch erwähnt werden, daß Augustin das ganze Menschengeschlecht *als wirkliche Einheit* auffaßt ; das ganze Geschlecht hat gesündigt, als es noch ganz in seinen Ur-Eltern war. Die Vielen waren in dem einen Adam *eins*.[5] Und so bilden sie auch jetzt eine große Sündengemeinschaft, eine Sündenmasse, eine massa damnationis oder perditionis oder Ähnliches, wofür Augustin eine reiche Auswahl von Ausdrücken zur Verfügung stellt.[6]

2. In den bisherigen Erörterungen wurden zwei Gedanken gestreift,

[1] De pecc. mer. et rem. II, n. 44-46 ; de nupt. et concup. I, n. 29.
[2] De nupt. et concup. I, n. 20-21.
[3] Ibid. ; vgl. Cont. Jul. III, n. 66 ; VI, n. 14, 21 ; de pecc. mer. II, n. 44.
[4] De nupt. et concup. II, n. 14, 15 ; opus imperf. VI, n. 35.
[5] De nupt. et concup. II, n. 15 ; de pecc. mer. I, n. 11.
[6] *Rottmanner*, Der Augustinismus, S. 8-9.

die im Aufbau des augustinischen Systems eine ganz wichtige Rolle spielen, und die nun besprochen werden müssen. Das ist zunächst die *Konkupiszenz,* die den ganzen Komplex des ungeordneten sinnlichen Strebens umfaßt, das jetzt nicht mehr wie im Paradies die Fessel der Vernunft trägt. Damals war dies der Fall, sodaß sie leicht die Herrschaft führte, während die niederen Gefühle als willige Hilfskräfte wertvolle Dienste im Haushalt des Menschen leisteten. Jetzt haben sie der Fessel sich entrafft, sodaß sie uns zerren und reißen, wohin *sie* gelüstet, auch wenn die Vernunft eine andere Richtung einschlagen heißt. Am deutlichsten läßt sich das geschehene Verderben feststellen bei dem stärksten Trieb, der Geschlechtslust, die den Menschen derart okkupiert, daß bei ihrem vollen Spiel die Vernunft geradezu eingedeckt wird. [1] Augustin mußte die peinliche und zugleich spekulativ nicht leichte Arbeit auf sich nehmen, Julian gegenüber den Nachweis zu erbringen, daß diese Lust tatsächlich etwas *Böses*, d. h. genauer gesprochen, ein *Übel* sei, wobei er das allgemeine menschliche Schamgefühl als wertvollen Bundesgenossen sich verpflichtet. [2] Wir können auf diese schwierige Kontroverse zwischen dem doctor gratiae und dem laudator naturae oder concupiscentiae, wie Augustin ihn oft nennt [3], nicht eingehen und wenden uns sogleich

3. der *Tauflehre* zu, die im Verlauf des pelagianischen Kampfes in die Debatte gezogen wurde. Schon gleich in der ersten Streitschrift beruft sich Augustin darauf, daß die Kinder getauft werden « in remissionem peccatorum », wie sich das Konzil von Nizäa ausdrückt. [4] Die Pelagianer hatten eine feine Theorie erfunden, um sich dieser Argumentation zu entziehen. Sie faßten an der Taufwirkung nur das *Positive* ins Auge (ut spiritualem procreationem non habentes, creentur in Christo et ipsius regni coelorum participes fiant) : *die Mitteilung der Gotteskindschaft und die Eröffnung des Himmelreiches.* Augustin weist diese Trennung der positiven und negativen Wirkungen zurück, zeigt, daß die Taufe Christi der einzige Weg ist zum ewigen Leben, daß sie erfolge auf Christi *Tod,* was nach Röm. 6 nichts anderes sein

[1] Nonne illi totus animus et corpus impenditur, et ipsius mentis quadam submersione illud extremum ejus impletur ? Cont. Jul. IV, n. 71.

[2] Eo malo conjuges castos dico uti bene, adulteros male ; tu contra eo bono adulteros dicis uti male, castos conjuges bene ; continentiam melius eo non uti ambo dicimus ... ego bello adversus malum, tu adversus bonum. Cont. Jul. III, n. 49 ; vgl. IV, n. 49 ff., 58 ff., 72. De nupt. et concup. I, n. 6-7 ;

[3] Cont. Jul. II, 15 ; III, 21 und öfter.

[4] De pecc. mer. et rem. I, n. 23.

kann als ein Absterben für die *Sünde.* Daraus muß doch unweigerlich folgen, daß eine Sünde in den Kindern vorhanden sein müsse. Auch die Tatsache, daß Christus für alle gestorben ist, für Groß und Klein, aber gestorben ist für die *Sünder* (Röm. 5, 6), daß er als *Arzt* zu uns Menschen kam, d. h. für *Kranke;* daß er als *Erlöser* kam, d. h. für *Ungerechte,* führt er ins Feld. Zu allem Überfluß kann er aus Christi Worten von der heiligen Eucharistie: « Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben » (Joh. 6, 54) zeigen, daß der Ungetaufte, der ja nicht kommunizieren kann, sich nicht bloß das Himmelreich, sondern auch nicht das ewige Leben versprechen darf. [1] Das *Ritual* der Taufe bestätigt diese Auffassung auch auf das nachdrücklichste. Es wird nämlich bei der Kindertaufe nichts am sonst gebräuchlichen Ritus geändert, so daß auch an den Kindern die Exorzismen vorgenommen werden und die Hauchungen, sowie die Abschwörung gegen den Teufel — ein unumstößliches Zeugnis für die Überzeugung der Gesamtkirche, daß die Kinder bislang in der Gewalt des Satans waren. Aber wodurch anders, als durch die *Sünde?* [2] Hatte also hier die katholische Tauflehre gegen die Pelagianer ein *Plus* behauptet, so suchte sich Julian zu rächen, indem er ihr ein *Minus* nachzuweisen suchte. Augustin verteidigte, daß der *Reatus* der Konkupiszenz in der Taufe getilgt werde, während sie selbst (actus, in späteren Jahren betonte er mehr die *Schwäche*) [3] noch blieb. Hier setzte der pelagianische Vorwurf ein: die Katholiken schmälerten die Taufwirkung, indem sie nicht alles Schlimme tilge. Drauf erfolgte die Antwort: die Taufe tilgt wirklich *alle* Sünden, die Erbsünde und die persönlichen, die etwa schon vorhanden sind. In den höchsten Ausdrücken beteuert Augustin: wer die Taufe beeinträchtigt, *der verdirbt den Glauben;* wer aber ihr jetzt schon zuschreibt, was erst die kommende Glorie bringen soll und kann (die *totale* Befreiung von allen Übeln, auch von jeder Regung der Konkupiszenz), *der raubt uns die Hoffnung.* [4] Die Heilung vom Übel (nicht der Sünde) der Konkupiszenz tritt erst *allmählich* ein, im schweren Ringen des Gotteskindes gegen ihre

[1] Ibid. n. 23-26.

[2] De pecc. originali, n. 45; ähnliche Gedankengänge klingen an de pecc. mer. et rem. I, n. 21, 25, 28, 36-39.

[3] *Mausbach,* Ethik II, 189.

[4] Julians Vorwurf wird erhoben Cont. Jul. II, n. 2; zurückgewiesen ibid. n. 4 und 8; die weiter entwickelten Gedanken finden sich Contra 2, Epist. III, n. 5. und Op. imperf. I, n. 57; II, n. 225.

Regungen und Reize; das hat Gott so geordnet, damit die viel schlimmere Wunde des *Stolzes* nicht aufbreche. [1]

4. Nun dürfen wir zum *Hauptpunkt* der ganzen Kontroverse kommen, zur eigentlichen *Gnadenlehre.*

Aus begreiflichen Gründen führten auch die Pelagianer das Wort Gnade im Munde [2], aber sie verstanden darunter etwas ganz anderes als die Kirche und ihr Anwalt Augustin. Kurz zusammengefaßt charakterisiert dieser die falsche Auffassung der Pelagianer also: Weder die Kenntnis des göttlichen *Gesetzes* noch die *Natur* noch der *Sündennachlaß* für sich *allein* ist jene *Gnade*, die *durch unseren Herrn Jesum Christum* gegeben wird; sondern diese bewirkt, daß das *Gesetz* erfüllt, die *Natur* befreit werde, damit die *Sünde* nicht (über sie) herrsche [3] (man beachte die wunderbar antithetische Gliederung dieses Sätzchens). Das ganze Buch « *De Spiritu et littera* » gilt eigentlich diesem Nachweis. Augustin fühlt die ernste, drängende Pflicht, diesen Verdrehungen fest zu widerstehen, weil jene Menschen glauben, man könne rein aus eigener Kraft *ohne göttliche Hilfe* den Gipfel der Gerechtigkeit erreichen oder doch wenigstens sich ihm nähern. Werden sie dann bedrängt, dann geben sie eine göttliche Hilfe zu; aber welcher Art! Gott hat ja den Menschen mit freiem Willen geschaffen und darüber hinaus ihn noch durch sein Gesetz belehrt. Das ist, meinen sie, doch gewiß Beistand genug, auf daß der Mensch « enthaltsam, gerecht und fromm wandle » (Tit. 2, 12) und das selige, ewige Leben sich *verdiene.* [4] Aber Augustin ist dies viel zu wenig. Wohl hat Gott den *freien Willen* gegeben (ohne ihn gibt es weder Gut noch Bös); er hat sein belehrendes *Gesetz* erlassen, eine wertvolle Hilfe; aber die *Hauptsache* ist: er hat durch seinen *Heiligen Geist* seine *Liebe* ins Menschenherz gegossen [5] und damit den weiten Weg von der *Auserwählung* in der Ewigkeit zur *Berufung* in der Zeit und zur *Rechtfertigung* bis schließlich zur *Verherrlichung* am Ziel durch-

[1] Sanat vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim Cont. Jul. II, n. 8; Cont. Jul. IV, n. 11.

[2] Vgl. oben S. 127.

[3] De gratia et lib. arb. n. 27.

[4] De spir. et litt. n. 4. Julian zählt einmal noch folgende « Gnaden » dazu: die Erschaffung, Vernunft, sonstige Wohltaten, die Offenbarung Gottes in Güte durch die Menschwerdung seines Sohnes, opus imperf. I, 94.

[5] Non tantum, quia Deus homini dedit liberum arbitrium, sine quo nec male nec bene vivitur, nec tantum quia praeceptum dedit, quo doceat, quemadmodum sit vivendum; sed quia per Spiritum Sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut justificaret, justificavit ut glorificaret. De spirit. et litt., n. 7.

laufen. In schärfster Opposition gegen das *Lob des Gesetzes* [1], das die Pelagianer anstimmten, führt nun unser Heiliger den paulinischen Gedanken durch, daß der Buchstabe des Gesetzes *tötet*, während der Geist (d. h. der Heilige Geist der inneren Gnade) lebendig macht (2 Kor. 3, 6). Die ersten Kapitel des Römerbriefes liefern ihm die Vorlage für das rechte Verständnis des Gesetzes : es ist « um der Übertretungen willen » gegeben. Seine Bestimmungen : du sollst, du sollst nicht, reizen den Widerspruch der verdorbenen Natur ; der Mensch spürt so seine Schwäche gegenüber den Forderungen des allheiligen Gottes. Drum flüchtet er demütig flehend zu dem barmherzigen Erlösergott, der ihn mit seinem starken Arm (= *Gnade*) hilft. Er gießt seinen Heiligen Geist ins Herz, und so kommt ein neues Streben auf, eine Freude am Guten, eine Liebe zum Guten — oder anders ausgedrückt : der Glaube, der in der Liebe tätig ist (Gal. 5, 6). [2] Das ist der Sinn des Apostelwortes vom « Gesetz als Pädagogen auf Christus hin » (Gal. 3, 24). Es selbst rettet keineswegs, es hat aber die Aufgabe, uns wie der antike Haussklave zum einzigen Lehrer und Retter Jesus Christus zu führen, in dem allein das Heil ist, der allein uns Menschen gegeben ist, um die Sünder zu Gott zu führen, zu suchen und zu retten, was verloren war. [3] In diesen Worten ist schon angedeutet, daß es sich um etwas *Bleibendes*, Habituelles handelt, was die Gnade schenkt ; Augustin spricht sogar öfter davon [4], aber angesichts der Frontstellung der Pelagianer kam es ihm mehr darauf an, den Charakter der gratia als *sanans* [5] zu zeigen

[1] Contra 2 Epist. III, n. 24 ; IV, n. 2, 3, 10, 11.

[2] Das sind ungefähr die Grundgedanken der zitierten Schrift. Sie sind auch hie und da kurz zusammengefaßt : « Quem totum locum attende et vide utrum quidquam propter circumcisionem vel sabbatum vel quid aliud umbratilis sacramenti, ac non totum propter hoc dicat, quod littera prohibens peccatum non vivificat hominem, sed potius occidit, augendo concupiscentiam et iniquitatem praevaricatione cumulando, nisi liberet gratia per legem fidei, quae est in Christo Jesu, cum diffunditur charitas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus es nobis (Röm. 5, 5), l. c. n. 25. Hiermit sind recht schwierige Fragen über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament angeschnitten,. die wir hier nicht weiter verfolgen können.

[3] Solche Gedanken klingen de pecc. mer. et rem. I, 24, an und kehren oft wieder.

[4] Z. B. wieder de nat. et gratia, n. 29 : Ipse autem Deus cum per mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum (1 Tim. 2, 5) spiritualiter sanat aegrotum vel vivificat mortuum, idest justificat impium, et cum ad perfectam sanitatem ... perduxerit, non deserit, nisi deseratur, ut pie semper justeque vivatur. ... Folgt ein Vergleich mit der Notwendigkeit des Lichtes, wenn ein auch gesundes Auge sehen soll. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus.

[5] Hierzu vgl. etwa *Mausbach,* Ethik II, 97-99 ; 105, 107.

und mehr ihre *zu jedem einzelnen Heilsakt* geleistete innere *Hilfe* (gratia actualis) herauszustellen. Im Laufe der Zeit kamen ihm hier die Gegner etwas näher: sie ließen sogar eine innere Erleuchtung zu [1], aber sie wehrten sich mit aller Macht gegen die *Willensgnade,* weil sie eine Beeinträchtigung der menschlichen *Freiheit* darin sahen. Augustin erkennt hierin den *Kernpunkt* des ganzen Streites. [2] Hier liege es begründet, daß die Pelagianer so hohes Lob für das Gesetz hätten, weil sie sich gegen die Beeinflussung des Willens so sehr sträubten. Sie überlassen also Gott die Verleihung des freien Willens (possibilitas zum Guten), reservieren sich selbst aber 1. den guten Willen, der frei entsteht, und 2. die gute Tat. [3] Das bedeutet aber eine schlechte Teilung und eine durchaus unfromme, unreligiöse Haltung: sich selbst will man das Allerbeste verdanken, Gott das Geringere. Wo bleibt da die Dankbarkeit, die *Grundhaltung* aller Religion? [4] Und wie *schlau* sie wieder dabei vorgehen, um ja einen guten Schein zu erwecken! Sie reden davon, daß Gott «ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio». Jedem anderen als dem so feinhörigen Augustin wäre der versteckte Irrtum dieses Sätzchens entgangen. Er aber kritisiert, daß jene nicht bekennen: adjuvat ipsam voluntatem vel ipsam operationem. [5] So sind sie raffiniert darauf bedacht, das Gebiet des inneren Willens vom göttlichen Einfluß frei zu halten, damit die von ihnen so *gottlos* gerühmte *emancipatio hominis a Deo* nicht preisgegeben werde. [6] Gegen die pelagianische Erleuchtungsgnade bemerkt Augustin scharf, aber mit Recht: das Wissen — auch um das Gute — kann aufblähen, wenn die *Liebe* fehlt. *Das* aber ist das Wesen der *katholischen* Gnadenauffassung, daß uns Gottes Liebe eingegossen wird, wodurch wir erst instand gesetzt werden, Gott zu lieben und die Gebote, die nun ins Herz geschrieben sind, freudig und aus innerem

[1] De gratia Christi, n. 8-11.
[2] Contra 2 Epist. IV, n. 11.
[3] De gratia Christi, n. 4.
[4] De spir. et litt. n. 18: Theosebeia ..., Dei cultus ... in hoc maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata. ... Erit autem ingrata, si quod illi ex Deo est, sibi tribuerit ... praecipueque ... de iis, quae proprie sunt bona bonorum quasi sapienter inflatur. Schlimmste Verirrung ist der Glaube, man könne Gott ohne Gott besitzen. De patientia, n. 15.
[5] De gratia Christi, n. 7. 8, 27, 31.
[6] Libertas arbitrii, qua emancipatus homo est a Deo, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. Diese Definition des Julian liest man Opus imperf. I, n. 78; die Kritik Augustins folgt sogleich.

Antriebe zu erfüllen.[1] So besteht also die Gnade nicht bloß in innerem *Licht*, sondern auch in innerer *Liebe und Lust am Guten*.[2] Dieses wird uns nicht bloß von Gott im Herzen angeraten, sondern *beigebracht*.[3] Im Anfangsstadium ist die Gnade ein operari Dei in nobis *sine* nobis, dann im weiteren Verlauf ein operari nobiscum.[4] Doch muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden gegen Verdrehungen von häretischer *und katholischer Seite*, daß bei *all dem* die *Freiheit* im vollen Umfang *gewahrt* bleibt. Gewiß « praeparatur voluntas a Domino » — das ist ein Lieblingsspruch unseres heiligen Lehrers, den er von Ambrosius gelernt hat, aber diese praeparatio nimmt auf die inneren Wesensgesetze des Willens alle Rücksicht. Es ist ein geheimer, machtvoller Einfluß auf den Willen, aber er übt keinen Zwang[5], so wenig die Nüsse, die man einem Knaben zeigt und die ihn ziehen, einen *Zwang* auf seinen Willen üben. Wir handeln — wie ein schönes Wortspiel sagt — unter dem Einfluß der Gnade non solum voluntate, sed etiam voluptate.[6] Mausbach hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die von *O. Rottmanner* mit großem Nachdruck verteidigte These, unter dem Einfluß des göttlichen Willens mit seiner Allmacht bleibe kein Raum mehr für die menschliche Freiheit, *total unbewiesen ist*. Nur bei einer einzigen aus den von Rottmanner angeführten Belegstellen trifft beides zusammen, nämlich daß sie wirklich von der *Gnade* handelt und zugleich von Unüberwindlichkeit spricht. Aber bei näherer Prüfung zeigt sich, daß nicht die Gnade selbst im *Gegensatz* zur Freiheit als unüberwindlich bezeichnet wird, *sondern der von der Gnade unterstützte Wille*, der durch sie « unentwegt und unbesieglich » handeln lernt.[7] Man ist heute

[1] Scientia inflat, caritas autem aedificat. Et tunc scientia non inflat, quando caritas aedificat. ... Non sic justitiam nostram super laudem justificatoris extollat, ut horum duorum, quod minus est, divino tribuat adjutorio, quod autem majus, humano usurpet arbitrio.... Ut enim acciperemus dilectionem, dilecti sumus, cum eam nondum haberemus. De gratia Christi, n. 27. Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti, qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur caritas Dei in cordibus nostris, quae plenitudo legis est et praecepti finis. De Spir. et litt. n. 36.

[2] De pecc. mer. et rem. II, n. 32.

[3] Nec solum suadetur omne quod bonum est, verum etiam *persuadetur*. ... Hanc debet Pelagius gratiam confitéri, si vult non solum vocari, sed etiam esse christianus. De gratia Christi n. 11.

[4] Bekannte Formel; Contra 2 Epist. II, n. 21; vgl. auch den Canon 9 von Orange, Denz. 182.

[5] Ibid. n. 37-38.

[6] In Joann. tract. 26, n. 4-5.

[7] *Mausbach*, Ethik II, 34-6.

wieder genötigt, diesen Sachverhalt mit allem Nachdruck zu betonen, seit *E. Krebs* sich, ohne sich mit Mausbach auseinanderzusetzen, wieder enger an Rottmanner angeschlossen hat.[1] Allerdings sagt Augustin scharf: das Gute im Menschentun gehört Gott, das Böse geht auf Rechnung der Menschen[2], aber man wird gut tun, an all diese Aussprüche die eben gezeichnete Norm anzulegen, zumal noch eine seiner spätesten Schriften (de correptione et gratia) die wirksame Gnade der Prädestinierten mit der Möglichkeit des Sündigens verbunden sein läßt.[3] Der Gnade ist es also eigen — das Apostelwort kennzeichnet den Sachverhalt am besten —, operari in nobis et velle et perficere pro bona voluntate (Phil. 2, 13). Daraus folgt mit zwingender Folgerichtigkeit

5. ihre absolute *Notwendigkeit* zu *allen* Heilsakten. Zur Erläuterung bringt Augustin den Vergleich mit der Notwendigkeit des Lichtes zu *jedem* Sehen.[4] Also vom ersten bis zum letzten Heilsakt muß die Gnade den Menschen tragen. Sonst ist die Handlung eben nicht so, wie sie sein soll, nicht Gott wohlgefällig oder, wie unser Lehrer mehr verblüffend für moderne Ohren als falsch sagt: *Sünde.* So kommt er dazu, alle Werke der Heiden oder Ungläubigen schlechtweg als Sünden zu bezeichnen.[5] Freilich ist für diese Anschauung das Bild mitbestimmend gewesen, das ihm der Durchschnitt seiner Zeitgenossen mit ihrer Ehrsucht und Selbstsucht darbot; aber sie wird ihm Grundsatz; es gesteht Augustin auch einem wirklich sittlich denkenden Heiden keine Ausnahme von der Regel zu. Diese hat für ihn sogar *grundlegenden* Wert. Die Sünde — und der Unglaube ist *objektiv* gesehen eine der schlimmsten, auf die *subjektive* Schuldfrage läßt sich Augustin hier nicht ein — ist der Seele *Tod;* der aber kann durch niemand und nichts aufgehoben werden als durch *Christus*, den Erlöser. *Seine* Gnade muß das *Leben* wiederbringen.[6] Alles also, was außer

[1] Augustin, S. 174, 280-2; wo eine Nötigung durch die Gnade abgelehnt, aber eine *Notwendigkeit* des Handelns statuiert wird. S. 291 redet er von einer Verwechslung zwischen Gottes Allmacht und seiner Gnade, die Augustin unterlaufen sein soll; was Mausbach mit guten Gründen bestreitet, l. c. 37.

[2] De gratia Christi, n. 19-21. Gleichnis vom guten Baum.

[3] n. 34 ff.

[4] De natur. et grat. n. 29.

[5] Man darf in der auf *ganz genau umgrenzten* Voraussetzungen beruhenden Verurteilung der These 25 von Bajus nicht Augustin verurteilt sehen wollen.

[6] Sed ad peccatum valet mors animae, quam deseruit vita sua, hoc est Deus ejus, quae necesse est mortua opera faciat, donec Christi gratia reviviscat. De nat. et grat. n. 25.

dieser Gnade — und der Glaube ist der erste Schritt in dieser Gnade — geschieht, das gehört zur Kategorie der *toten* Werke, der Sünden. Mit aller Entschiedenheit wehrt sich der heilige Lehrer dagegen, daß wir denjenigen *wahrhaft* keusch nennen, der die eheliche Treue wahrt *ohne* die Rücksicht auf den wahren Gott. [1] Es mag die Berufung auf Röm. 14, 23 exegetisch nicht genau sein [2], aber die Ansicht Augustins, daß nur im Glauben Gutes geschehen kann, steht über allem Zweifel und ist solid begründet. Wir pflegen heute zu sagen : sie können wenigstens *natürlich* gut sein, aber Augustins Blickrichtung, die ein solches Tun mit dem allen Menschen *wirklich* von Gott gesteckten Ziel vergleicht, nicht mit einem *möglichen* und *nie* wirklichen, ist sicher wahr und richtig. Daher muß es dabei bleiben : die nicht von der Gnade und dem Glauben belebten Handlungen sind *fehlerhaft*, sind ein *Minus*. [3]

Die Notwendigkeit der Gnade beginnt beim *Anfang des Glaubens*, beim sog. pius credulitatis affectus, zieht sich durch den *ganzen* Heilsweg hin und schließt auch das *magnum donum perseverantiae* ein, dessen Rettung der Meister eine eigene Altersschrift gewidmet hat. Hiermit ist untrennbar verknüpft die absolute

6. *Unverdienbarkeit* der göttlichen Gnade. Denn wenn *jeder* gnadenlos vollzogene Akt ein Minus, eine Verkehrtheit ist, dann kann er auch nicht geeignet sein, das hohe Gut der Gnade zu erwerben. Aber so einleuchtend und zwingend diese Erwägung ist, immer wieder hat der Mensch angesetzt und versucht, von *sich* aus zur rettenden Gnade einen *sichereren* Weg zu bahnen als den, den die unerschöpfliche Güte unseres Erlösergottes uns eröffnet hat, den Weg seiner schenkenden Liebe. Die Pelagianer haben klar gesprochen : gratiam Dei secundum merita datur. [4] Das konnten sie in ihrem System auch tun, denn die « Gnade » war ihnen ja nur eine nicht notwendige, aber willkommene Erleichterung im Heilswerk. Die natürlichen Kräfte reichten an sich zu dessen Vollendung aus. Warum sollte Gott nicht seine erleichternde Hilfe dem Bemühen, dem Verdienste schenken ? Augustin selbst hatte

[1] Absit ergo pudicum *veraciter* dicere, qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori. De nupt. et concup. I, n. 4.

[2] Sine ipsa (scil. fide) vero etiam quae videntur bona opera, in peccata vertuntur ; omne enim, quod non est ex fide, peccatum est. Contra 2 Epist. III, n. 14 ; Augustin hat anscheinend auch Einwendungen bezgl. Röm. 14, 23 erfahren, deshalb zieht er sich einmal auf Hebr. 11, 6 zurück ; Cont. Jul. IV, n. 24.

[3] Augustin drückt sich schärfer aus ; « tugendhafte » Heiden sind nur « weniger schlecht », l. c. n. 26 ; oder gar fornicatores a Deo, l. c. n. 51.

[4] De gestis Pelagii, n. 30-42 ; Contra 2 Epist. II, n. 9, 10 ; Cont. Jul. IV, n. 40 f.

in seinen Anfängen *ähnlichen* Gedanken gehuldigt : er hatte gemeint, der *Glaube*, der den Anschluß an Gott und Christus vollzieht, sei ganz des *Menschen* Leistung ; daraufhin verleihe dann Gott die eigentlichen Gnaden, die das Heil grundlegen. [1] Diese Gedankengänge erinnern stark an eine Bewegung, die sich am Ende seines Lebens bemerkbar machte unter den frommen Mönchen Südgalliens gegen die energische Art, in der Augustin die *absolute* Unverdienbarkeit der Gnade lehrte. Dieser sog. *Semipelagianismus* stellte die Gnade *sozusagen in die Mitte :* der Glaube (Anfang) verdiene sie und die sittliche Energie des begnadeten Menschen *bewahre* sie, sodaß das große Geschenk der Beharrlichkeit sich erübrigte. Seit der Beantwortung der Fragen Simplizians (397) war ihm die Halbheit dieser Auffassung klar geworden, und hinfort vertrat er *konsequent* die unübertreffliche Formulierung des Römerbriefes : « Wenn's Gnade sein soll, dann kann sie nicht aus unseren Werken stammen, sonst wäre sie nicht mehr Gnade » (11, 6). Diesem grandiosen Brief des unvergleichlichen Gnadenapostels verdankt ja Augustin überhaupt die tiefsten Einsichten in das Wesen der Gnade. Man hat darum ein gewisses Recht zu sagen, daß der Augustinismus die Auferstehung des Paulinismus sei. [2] So ist es denn wahr, die Gnade findet, wenn sie im Menschen anpocht, keinen Würdigen, sondern einen *Unwürdigen*, den sie aber sofort in einen Würdigen zu verwandeln beginnt. [3] Diese Wahrheit nimmt auch die größten Heiligen nicht aus. Während Pelagius den hl. *Paulus* als *würdig* der Gnadengaben Gottes bezeichnet, erklärt Augustin rundweg : wohl, lieber hl. Paulus, wird deinem Verdienst die Krone, aber dein Verdienst selbst ist dir in Gnaden geschenkt ! [4]

Mit Feuereifer setzt sich Paulus für diese Idee ein. Während die Pelagianer ihm vorwerfen, er mache die Gnadenverleihung zu einem Spiel des Zufalls oder zu einem *Fatum*, insistiert er auf der völligen Unverdientheit der göttlichen Gaben. Auch der andere Vorwurf, Gott

[1] Retract. I, cap. 23, n. 2 : Quod ergo credimus, nostrum est ; quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat Spiritum ; zu dieser falschen Behauptung erklärt er jetzt : profecto non dicerem, si jam scirem, etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu.

[2] Manche Übertreibungen der protestantischen Dogmengeschichte nötigen hier zu einiger Vorsicht.

[3] De gestis Pelagii, n. 33 : gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis.

[4] Redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei dona sunt merita tua ; l. c. n. 35.

handle *ungerecht*, wenn er nicht jedem seine Gnade in gleicher Weise schenke, weist er zurück. Wir alle sind ja doch der Gnade *positiv unwürdig* durch die Sünde in Adam. [1] Wem also Gott Gnade schenkt, den beschenkt er *über Gebühr*. Keiner hat ein Recht darauf, wie ein Blick auf das Weinbergsgleichnis (Mt. 20) zeigt. Jedem, auch dem nicht oder weniger Begnadeten wird sein *Recht*, aber den Begnadeten wird *viel* mehr geschenkt als ihr Recht. Ja, man darf sagen: die Kategorie des Rechts scheidet hier gänzlich aus; hier waltet nur der absolut *freie* Gnadenwille Gottes, der seine Gaben verteilt ganz *wie* er will. [2] Kein Ausdruck kann hier scharf genug sein, diese göttliche Souveränität zu betonen. Hier hat jedes menschliche Fragen, jedes vorwitzige Sicheindrängen in Gottes Geheimnisse zu unterbleiben. Die Vergleiche der Schrift sind hier am Platze: Darf das Gefäß den Töpfer fragen: warum hast du mich so gemacht? (Röm. 9, 20-24). Und der Hinweis des Apostels auf das freie Schalten Gottes mit den Schicksalen von Esau und Jakob *ohne* jedes Verdienst oder Mißverdienst auf Seiten des einen oder anderen (Röm. 9, 6-13). [3] Immer wieder ist der letzte Schluß solcher Erörterungen das staunende Wort des Völkerapostels: « O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes; wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege » (Röm. 11, 33). [4] Aber ebenso unverrückt steht auch die Überzeugung: *Bei Gott gibt es kein Unrecht.* [5] Was Gott tut, das ist wohlgetan, selbst wenn es unerforschlich ist. Es braucht in uns nicht die geringste Beunruhigung aufzukommen wegen seiner *souveränen* Gnadenwahl und -austeilung, denn in seinen *Vaterhänden* ist unser Schicksal wohlgeborgen; wir dürfen uns seiner *gütigen Erbarmung* allezeit *freuen*, obwohl wir sie nicht nachrechnen und nachprüfen können. [6]

7. Von hier aus gesehen, ist es klar, daß Gott *mehr* Menschen

[1] Hier leuchtet der Zusammenhang zwischen Erbsünde und Gnadenordnung in Augustins System hell auf; vgl. oben S. 130, 132.

[2] Cui vult, donat, et neminem fraudat, nec acceptio personarum dicenda est, quando iniquitas nulla est. ... Nempe hic *tota justitia est: Hoc volo.* Contra 2 Epist. II, n. 13, woraus auch die anderen Gedanken stammen.

[3] Ibid. n. 15.

[4] De pecc. mer. et rem. I, n. 29; de nupt. et concup. II, n. 31; Contra 2 Epist. IV, n. 16. ...

[5] Cont. Jul. IV, n. 45: Certum et immobile teneamus, non esse iniquitatem apud Deum, qua quemquam sine malis meritis damnet; et esse bonitatem apud Deum, qua multos sine bonis meritis liberet.

[6] Grata sit ergo nobis ejus gratuita miseratio, etiamsi haec profunda *insoluta* sit quaestio. Contra 2 Epist. IV, n. 16.

zur Seligkeit könnte kommen lassen, als tatsächlich gerettet werden Augustin weist schon in den früheren Schriften öfters darauf hin, daß sehr wohl von zwei Kindern nicht bloß eines zur Taufe kommen könnte, sondern alle beide.[1] In den letzten Schriften zur Gnadenlehre beschäftigt er sich auch mit dem Fall, daß Gott manchen Menschen rechtzeitig von dieser Welt abruft, « damit nicht die Bosheit seinen Sinn betöre » (Weisht. 4, 11).[2] Wer wollte bestreiten, daß Augustin *recht* habe mit der Deutung : Gott *könnte* auch diese zum Heile führen ? Wer möchte sich darauf versteifen, daß diejenigen, die verloren gehen, von Gott gleichsam bis an die äußerste Grenze ihrer Freiheit gedrängt worden seien, sodaß *gar* kein anderer Ausweg mehr verblieb für Gott als : entweder Schluß zu machen oder ihre Freiheit anzutasten ? Das hieße doch, Gott eine unwürdige Abhängigkeit von Menschen zumuten. Also es bleibt dabei : 1. Es werden nicht alle Menschen selig. 2. Das geschieht nicht unabhängig vom Willen Gottes. 3. Darf man daraus folgern, wie St. Augustin getan : Also will Gott *nicht*, daß alle Menschen selig werden ? Behauptet die Heilige Schrift, ja gerade der Gnadenherold *St. Paulus*, nicht, daß Gott *will*, daß *alle* Menschen selig werden und zum Besitze der Wahrheit kommen ? (1 Tim. 2, 4). Können wir hier etwa den hl. Augustin in Gegensatz zur Heiligen Schrift oder zur heutigen Kirchenlehre setzen ?[3] Keineswegs ! Es handelt sich hier *bloß* um *zwei verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache.* Der festzuhaltende *allgemeine Heilswille* Gottes ist eine sog. *voluntas antecedens*, die zunächst *absieht* von der Entscheidung des Menschenwillens und die jedem Menschen hinlängliche Gnade zuteilt, sodaß er wirklich selig werden *kann*. Dagegen der endgültige *Prädestinationswille* Gottes, der sich nur auf einen *Teil* der Menschheit, nämlich die tatsächlich Geretteten erstreckt, ist eine voluntas *consequens*, die die Entscheidung des Menschenwillens schon *einschließt* und darum keine Änderung mehr zuläßt.

Überblicken wir von hier aus den zurückgelegten Weg, dann staunen wir über das weite Arbeitsfeld des Gnadenlehrers Augustin. Aber mehr als die *Weite* dieses Feldes muß uns mit Bewunderung erfüllen die *Intensität*, mit der er es bestellte. Wie dürftig war doch der Anblick als er ans Werk ging ! Wie reich hingegen der Bestand in dem

[1] De pecc. mer. et rem. I, n. 29 ; Sermo 26, c. 12, n. 13 ; vgl. de dono persev. n. 17.
[2] De dono persev. n. 24.
[3] Wie es *Krebs* zu tun scheint, S. 296-9.

Augenblick, da ihm die Feder aus der Hand sank! Wie ein sorgsamer Gärtner hat er das Wachstum verfolgt und sorgfältig Bäume und Sträucher beschnitten, sodaß kein Wildwuchs entstand und keine Wüstenei sich erhob. Das ist ihm meisterhaft gelungen. *Nur an einer Stelle* entstand ein dichtes Ineinander von Baum und Sträuchern, durch das auch seine starke Schere keinen Weg durchbahnen konnte. Doch hochoben lichten sich die Baumkronen einwenig, ein Himmelsstrahl bricht hindurch und bringt uns die Freudenbotschaft: Non est iniquitas apud Deum — Bonum Dominum habemus.[1]

Man hat viel davon gesprochen, daß das System des hl. Augustin *Theozentrismus* in Reinkultur sei.[2] Erst von der Höhe der Gnadenlehre aus erhält das Wort *seinen ganzen Nachdruck*. Sollen wir diese leidenschaftliche Tendenz weg vom Menschen und seinem Stolz! hin zu Gott und seiner Gnade! wirklich mit Legewie und Krebs als den Aufschrei eines fast verzweifelnden Herzens deuten?[3] Wir wollen lieber versuchen — ganz wie bei Paulus — darin den Freudenruf des zum Vaterherzen Heimgekehrten zu erkennen. So verstehe ich auch die Botschaft St. Augustins an unsere der seinen so ähnliche Katastrophenzeit.

[1] Wort des sterbenden Ambrosius.

[2] Vgl. etwa unser Büchlein: Augustinus als Mensch und Denker, S. 29, 33 f., 42 f., 50, 53-55.

[3] l. c. S. 180-2.

Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas.

Von P. Placidus RUPPRECHT O.S.B., Grüssau.

---

1. Ehrfurcht, der Weg zur Lebensgemeinschaft.

Die Tugend der Gerechtigkeit macht den Willen des Menschen geneigt zu Handlungen, die er andern schuldet. Bei der ihr verwandten Tugend der Religion ist dieser Andere: Gott. Somit steht diese Tugend über den andern moralischen Tugenden und nähert sich den göttlichen.[1] Sie macht uns tauglich und geneigt, Gott zu geben, was Gottes ist — näherhin: dem Unendlichen die schuldige Ehrfurcht zu erweisen.[2] Natürlich geht sie nicht auf äußere Kultübungen allein, sondern will diese als Ausdruck der inneren Gesinnung und zu deren Pflege vorgenommen haben. Zur Tugend der Religion gehört also beides: die innere Ehrfurcht und deren Bekundung nach außen. Zu wahrhaft vom Geist der Ehrfurcht getragenen Huldigungen soll sie uns tauglich und geneigt machen. Solche echt religiöse Handlungen werden zur segensreichen Folge haben, daß der Mensch in das rechte Verhältnis zu seinem Herrn und Gott gebracht wird.[3]

Ein von Ehrfurcht getragenes Verhältnis zwischen Hoch und Nieder aus dem menschlichen Leben gibt uns eine schöne Anschauung dafür. Pflegt ein Untergebener diese Gesinnung gegen seinen Vorgesetzten und bekundet er sie durch entsprechende Höflichkeitsformen nach außen, so wird dadurch sein Denken und Fühlen und schließlich

[1] II-II 81, 6. Religio magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales.

[2] II-II 81, 6. Religio ... operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. II-II 82, 2 ... operari ea, quae pertinent ad cultum divinum seu famulatum. II-II 81, 2 ad 1. Ad religionem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. L. c. 4. Bonum, ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem.

[3] II-II 81, 2. Per hoc, quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum.

seine ganze Haltung beeinflußt. Unser Sinnen und Tun wirkt eben formend auf unser Sein und Leben ein. So lebt sich ein Untergebener in seine Stellung förmlich hinein. Bescheiden findet er sich mit seiner dienenden Aufgabe ab. Etwaigen inneren Hemmungen stellt er durch seine aufrichtig gemeinte Ehrfurcht ein wirksames Gegengewicht entgegen. So wird ihm die Anerkennung des Führers, sowie der eigenen Gefolgschaft selbstverständlich und natürlich. Es disponieren ihn demnach die Ehrfurcht und ihre Betätigung für den Platz und die Aufgabe, die er im Gemeinschaftswirken mit andern zusammen einzunehmen und zu erfüllen hat.

Anderseits wird der Vorgesetzte diese aufrichtige und männliche Dienstbarkeit wohl von bloßer Augendienerei und gesellschaftlicher Routine zu unterscheiden wissen. Auch er wird es an Achtung diesem Untergebenen gegenüber nicht fehlen lassen können. So wird die gegenseitige Anerkennung der Grund für ein harmonisches und fruchtbares Verhältnis werden.

Das gilt nun auch von den Huldigungen, die wir Gott erweisen. Sie sind mehr als Äußerlichkeiten — müssen sie doch vom Geist der Anbetung getragen sein — und sie haben eine außerordentliche Bedeutung für unsere Lebensgemeinschaft mit Gott. Ohne Ehrfurcht und Rücksicht dem andern gegenüber gibt es keinerlei wahre Gemeinschaft, erst recht nicht für das Geschöpf mit dem, der alles freiwillig durch sein Allmachtswort ins Dasein rief. Da nun die Religion die Erhaltung und Vertiefung der Gott schuldigen Ehrfurcht bezweckt [1], ist sie von wirklich grundlegender Bedeutung für das Gnadenleben. Ihr Ziel: zwischen Gott und uns Menschen die rechte Gemeinschaftsordnung herzustellen, Gott den Platz zu lassen, der ihm als dem Schöpfer und Erhalter alles Lebens zukommt, und uns in die Rolle demütig empfangender Geschöpfe zu bringen, wird bei ihrer Übung nicht aus dem Auge gelassen werden dürfen. Gewiß soll durch unsere Gottesverehrung in uns zunächst der Geist tiefster Ehrfurcht und Anbetung geweckt und gepflegt werden. Aber eine solche für den Dienst des Schöpfers notwendige Gesinnung ist nur ein Teilziel. Sie ist Mittel zum Endziel, zur Herstellung eines wahren Lebenskontaktes mit Gott. [2] Nicht in unsern Ehrfurchtsbezeugungen wird der Schöpfer seine Ehre finden können, sondern

[1] I-II 102, 4. Totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur, ut homines Deum in reverentia habeant.

[2] II-II 93, 2. Finis divini cultus est, ut homo Deo det gloriam et ei se subiciat mente et corpore. — II-II 82, 4 ... ut non in se existat, sed Deo se subdat.

darin, daß er seinen Lebenswillen in uns ungehindert auswirken kann. Diese ihm ergebene Haltung unserseits, dieses ihm ganz und gar Zur-Verfügung-Stehen mit Leib und Seele, mit Hab und Gut ist das Ziel unserer Kulthandlungen. Wenn also S. Thomas lehrt : Religio proprie importat ordinem ad Deum [1], meint er damit nicht nur die Hinwendung unseres Willens auf Gott, sondern die unseres ganzen Seins und Wesens, unsere entsprechende Eingliederung in das Himmel und Erde umspannende Lebensverhältnis zwischen Gott und seinem Werke, unsere vollkommene Einordnung in seine Natur- und Gnadenoffenbarung umfassende Lebensentfaltung nach außen. Der Aquinate versucht im angeführten Artikel eine Ableitung des Wortes religio zu geben. Dabei führt er aus :

Ipse est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio ; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem ; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.

Unser unbeständiges geschöpfliches Sein bedarf in natürlicher und übernatürlicher Beziehung der steten Verbindung mit Gott, dem unausschöpflichen Quell allen Lebens. Sind wir auch unserer Natur nach von ihm stets abhängig, so gilt es zur Erhaltung und Vollendung unseres Seins, diese Abhängigkeit willig zu bejahen. In der Sünde isoliert sich der Mensch gleichsam gegen den Lebenszustrom von oben. Die natürliche Verbindung mit Gott verliert ihre Erhöhung und Fruchtbarkeit. Insofern hat der Sünder Gott verloren. Durch Glaube und Kult ergreift der Mensch hingegen die Retterhand seines Schöpfers und tritt in innigstes Kindesverhältnis zu ihm. So wird er in der Vereinigung mit Gott, als seinem letzten Ziele, ewiges Sein und seliges Leben finden.

Die Tugend der Religion soll also durch die Kultübungen die Ehrfurcht in uns pflegen und so unsern Willen in steter Unterwürfigkeit und Hingabebereitschaft Gott gegenüber halten, damit wir mit unserem ganzen Sein und Leben auf die Lebensgemeinschaft mit Gott hingeordnet werden und bleiben.

2. Excellentia — Honor.

Nun ist dieses Verhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Werk *ohnegleichen*. Es ist weit erhaben über alle nur denkbaren Zusammenordnungen von Hoch und Nieder bei uns Menschen. Darum

[1] II-II 81, 1.

ist auch eine *besondere Art von Ehrenbezeugungen* nötig, um in uns das Bewußtsein der göttlichen Erhabenheit zugleich mit der vollen Bereitschaft zu entsprechender Ehrfurcht und Unterwürfigkeit zu wecken.[1]

Diese singularis excellentia Gottes im Bereiche alles dessen, was da lebt, ist sein Schöpfertum. Urheber und Beleber aller ist er. Nur durch ihn ist und lebt das andere. Er ist der einzig wahre Lebensspender. Was außer ihm da ist, empfängt Sein, Sosein und Leben von ihm. Dabei ist es ganz gleichgültig, auf welcher Entwicklungsstufe unser Leben ist, ob im Entstehen, Fortdauern und Wachsen oder in der Vollendung. Gott muß alles geschöpfliche Leben geben, erhalten, stützen und leiten. Er muß es schließlich, um ihm Beständigkeit und Vollendung zu geben, gewissermaßen in seine eigene Vollkommenheit einmünden, d. h. an ihr Anteil haben lassen. Deshalb entfaltet S. Thomas den Begriff der singularis excellentia in drei Bezeichnungen : creationis principium, operationis auctor, beatitudinis finis.[2]

An verschiedenen Stellen kehren bald einer, bald mehrere der obigen oder gleichwertiger Ausdrücke wieder.[3] Sehr oft ist besonders die Bezeichnung : ultimus finis festzustellen, vor allem in der Tugendlehre. Zu seiner Erklärung sind wohl einige Bemerkungen nötig.

Gott wird als ultimus finis geehrt, da er unser Sein und Leben *in sich* vollendet. Wie die Flüsse im Meer ihr Ziel finden, in ihm Eigensein und Eigenbewegung verlieren, dafür am Ozean und seinem Wogenschlag, seinem Ebben und Fluten teilnehmen, so ist es ähnlich mit unserem geschöpflichen Leben. Es verliert zwar nicht sein Eigensein, aber es wird doch im höheren, im göttlichen Leben vollendet. Je nach Anlage und Beschaffenheit findet jedes Geschöpf in Gott sein Ziel. Als finis ultimus ist Gott das : bonum perfectum et completivum[4], bonum completissimum[5], beatitudo, quam omnes appetunt[6], beatitudinis finis, . . . in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas.[7]

So ist Gott das unendliche Gut, dem alles zueilt. Von Anfang an

[1] II-II 81, 4. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur *specialis honor.* — Ibid. 1 ad 3 . . . specialis ratio servitutis ei debetur. L. c. ad 2. Augustinus : Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.

[2] III C. G. 120.

[3] I-II 102, 3 ; 103, 1 ad 1 ; II-II 81, 1, 3, 8 ; 85, 2 ; 101, 3 ad 2 ; III C. G. 119.

[4] I-II 1, 5. [5] I-II 1, 7. [6] I-II 1, 8.

[7] III C. G. 120. — Cfr. I-II 1, 5. Oportet, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur.

als solches erkannt, ist er das Haupt*motiv* unseres religiösen Lebens. [1] Erreicht wird er aber erst am Schluß der irdischen Laufbahn drüben in der Seligkeit des Himmels. [2]

Die Gemeinschaft mit dem *Schöpfergott* ist also das Ziel der Religion. Das Leben aus ihm bejahen, in ihm entfalten und vollenden will der Gottesfürchtige — so des Schöpfers Ehre und sein eigen Heil wirken. Der Weg dazu ist der Kult.

Weil also diese singularis excellentia der Beweggrund der Gottesverehrung ist, muß die Gott gezollte Verehrung auch ein ganz besonderes Gepräge haben — specialis honor. Sie muß sich demgemäß von andern Ehrfurchtsbezeugungen unterscheiden und das gottesdienstliche Moment erkennen lassen. Nur Gott darf sie erwiesen werden. Dies muß sich besonders beim höchsten Kultakte, dem Opfer, zeigen. [3]

Die andern Ehrbezeugungen, die der Kult kennt, sind teilweise nicht so eindeutig, weil Ehrfurcht auch Geschöpfen erwiesen werden muß. Zum Teil kommen sie zwar Gott zu, werden aber um seinetwillen Geschöpfen erzeigt, insofern diese die göttliche Autorität vertreten. [4]

Daß zwischen den Ehrfurchtsformen des Kultes und des menschlichen Alltags kein scharfer Trennungsstrich zu ziehen ist, beruht darauf, daß die Grundlage für sie die *Menschennatur* ist. Die Ausdrucksformen der Huldigung sind ja nicht willkürlich, sondern müssen unserm Fühlen und den Ausdrucksmöglichkeiten unseres Leibes entsprechen. Als geistig-leibliche Vorgänge üben sie dann auch die Ehrfurcht stärkende Rückwirkung aus. Für die Verehrung Gottes gilt es nun die allgemeinen Symbole für ihre neue Aufgabe geeignet zu machen. Teilweise lassen sie sich steigern und zeigen dann die alles Geschöpfliche überragende Majestät an. Anderseits besteht die Möglichkeit, durch das hinzutretende erklärende Wort ihnen eine eindeutige gottesdienstliche Bestimmung zu verleihen. Dazu mag noch kommen ihre Ein-

[1] I-II 1, 4. Principium intentionis est ultimus finis.

[2] I-II 1, 8. Beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

[3] III C. G. 120. Sacrificium nullus offerendum censuit alicui, nisi eum Deum aestimavit aut aestimare se finxit. II-II 85, 2 ad 2 Augustinus: daemones non cadaverinis nidoribus sed divinis honoribus gaudent. II-II 85, 2. Sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia.

[4] II-II 84, 1 ad 1. Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem . . . sed aliquid est, quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium.

ordnung in das Zusammenspiel vieler Zeremonien, die in ihrer Gesamtheit den Vorgang als Gottesverehrung bekunden.

Da der ganze Bereich der Schöpfung dem Menschen zur Erhaltung und Entfaltung seines Lebens gegeben wurde, kann er gerade durch dessen Ausnützung dem begrenzten Ausdrucksvermögen seines Leibes (sich neigen, knien, sich in den Staub werfen, Hände falten usw.) abhelfen und seine Kulthandlungen als dem Herrn geweiht bezeugen.

Mit allem, was sein Leben erhält, kann er dieses versinnbilden, mit anderem wieder dessen Hingabe.

Da sind zunächst die Früchte des Feldes, die er im Schweiße seines Angesichtes angebaut und geerntet hat, die Tiere, die er betreut, dann das Öl oder Wachs, das sich im Leuchten verzehrt oder der Weihrauch, der in Wohlgeruch aufwärts steigt.

Die *Weihegabe* (oblatio) kann verschiedene Bedeutung haben. Sie kann die Hingabe an Gott bedeuten, aber auch das Mitwirken an der Kultgemeinde.

Die *Erstlinge* (primitiae) sind ein klares Bekenntnis des Leben erhaltenden Gottes.

In der *Tempelsteuer*, im Zehnt wird der Höchste geehrt als der allmächtige Schutzherr seines Volkes, das sich getrost in dessen Hut seines Lebens erfreuen kann.

Das *Opfer* gehört, soweit der Anteil des Menschen in Frage kommt, zu den Oblationen, weshalb der heilige Lehrer es bei den Kulthandlungen aufzählt, bei denen die Menschen Gott etwas *darbieten*.

Der *Gelobende* bringt zwar noch nicht die Gabe, verpflichtet sich aber zu ihr, falls er an sich oder andern das helfende Eingreifen des Allerhöchsten erfahren sollte. Auch die *Ordens*gelübde sind eine eindeutige Verehrung des alles vermögenden Herrn. Verpflichtet sich doch der Gelobende im Vertrauen auf ständige Gnadenhilfe zu einer Lebensart, die er aus eigener Kraft nicht einzuhalten vermag.

Aber wir haben im Kult nicht nur Gott zu *geben*, sondern auch von ihm *anzunehmen* [1], und zwar etwas Göttliches, sei es ein Sakrament oder der göttliche Name selbst. [2]

« Name » ist nach biblischem Sprachgebrauch: der Träger des Namens, die betreffende Person. Demnach haben wir unter dem

[1] II-II 81, 3 ad 2. Per omnes (actus religionis) homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel *exhibendo* aliquid ei vel *assumendo* aliquid divinum.

[2] II-II 89, Einleitung.

«Namen Gottes» zu verstehen, das Wesen Gottes, also Gott selbst, und zwar insoweit er — seiner Eigenart nach — unserer Erkenntnis zugänglich und somit nennbar wird. Bei: *assumere* nomen divinum handelt es sich nicht um ein In-den-Mund-nehmen der betreffenden Laute unserer Sprache, sondern um das *Annehmen* der sich uns schenkenden Gottheit. Gott offenbart sich ja, um unser Leben zu werden, uns an seinem seligen Leben teilnehmen zu lassen. Setzen wir also einen Akt, der nach Gottes Bestimmung uns mit seiner gnadenvollen Selbstmitteilung in Fühlung bringt, dann ist dieses Eingehen auf das göttliche Heilswirken ein assumere nomen divinum.

Dies geschieht besonders in gewissen Kulthandlungen. Die Anrufung des göttlichen Namens erfolgt zunächst durch Schwur, Beschwörung, Gebet und Gotteslob. Die Schwurformel: So wahr mir Gott helfe! zeigt deutlich den Zusammenhang des Eides mit der persönlichen Liebesoffenbarung Gottes. Bezüglich der Beschwörung ist nach S. Thomas zu unterscheiden je nach dem Wesen, das beschworen wird. Gott beschwören heißt, sich auf seinen ewigen Liebeswillen berufen. [1] Beschwören wir dagegen einen Nächsten, so erinnern wir ihn an sein erhofftes Heil. [2] Die Dämonen [3] dürfen wir per modum compulsionis beschwören, damit sie nicht unserem Heil und somit dem Offenbarwerden der göttlichen Gutheit entgegenstehen. Unvernünftige Geschöpfe können beschworen werden per modum deprecationis. [4] Sie werden eigentlich nicht unmittelbar beschworen und stets nur mit Rücksicht auf das Gottesreich.

Auch das *Beten* ist ein ehrfürchtiges Sich-öffnen für den sich zu uns herablassenden Gott. [5]

Beim *Bitt*gebet [6] bereiten wir uns für Gott und seine Gnade. Er ist für uns Urheber alles Guten in der Ordnung der Schöpfung und

[1] II-II 90, 1 ad 3. Quod a *Deo* per aeternam eius voluntatem aliquid obtineamus ... est ex eius bonitate.

[2] II-II 90, 1 ad 3. Adiurando *hominem* eius voluntatem per reverentiam rei sacrae immutare intendimus.

[3] II-II 90, 2.

[4] ... per modum *deprecationis* ad Deum directae, quod pertinet ad eos, qui divina invocatione miracula faciunt; alio modo per modum *compulsionis*, quae refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis.

[5] II-II 91, 1. Ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus.

[6] II-II 83, 3. Per orationem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scil. ei se subicit et profitetur orando, se eo indigere sicut auctore suorum bonorum.

der Gnade. Im *Dank*gebet bekennen wir froh Gott als den, der alles, was an uns gut ist, in uns wirkt. *Preisen* [1] wir den Herrn, dann stellen wir uns ihn nach seiner Größe und Herrlichkeit vor Augen, auf daß wir in Glaube und Liebe erstarken und um so fester an das einzig wahre Sein und Leben gebunden werden. Je mehr nun der Mensch sich beim Beten Gott öffnet, je mehr er Gott in sich wirken läßt, um so weiter tritt sein kultisches Handeln zurück. Dies wird besonders dann der Fall sein, wenn er Gott nicht mehr als den Lebensspender, nicht als *sein* Gut erkennt und ehrt, sondern vielmehr als den in sich Vollkommenen, ganz abgesehen vom göttlichen Wirken nach außen. [2]

Erfüllen dann die Schauer der Ehrfurcht den Menschen so, daß er kein rechtes Wort finden kann — Tibi silet laus [3] —, sondern in restloser Hingegebenheit das göttliche Licht in sich wirken läßt, so ist doch das religiöse Tun die Vorbereitung dazu gewesen. Durch dasselbe hat er ja den Geist ehrfürchtigen Schweigens und Aufmerkens in sich zur Entfaltung gebracht und so mit Gottes Gnade die Disposition für das höchste innere Beten mitgeschaffen.

Auch im Empfang der von Gott gebotenen *Heilsmittel* (Sakramente) liegt eine wahre Gottesverehrung. Stellen sie doch eine besonders wirksame invocatio nominis divini dar. Bei aller Rücksicht auf die eigene Heilung und Heiligung muß der Gedanke an den Geber lebendig bleiben. Sich heilen und heiligen lassen, um Gott besseren und reineren Dienst leisten zu können, heißt die Sorge für das eigene Ich der Schöpfungsaufgabe der Gottesverehrung unterordnen. [4]

In der unserm Geschlecht gegebenen Heilsökonomie ist nämlich der Kult Gottes nicht nur eine Angelegenheit der Natur, sondern der in der Gnade erhöhten Natur. So bedarf also der Mensch höherer Kräfte, selbst einer gewissen consecratio.

Unsere Gottesverehrung soll nämlich eine Teilnahme des Kultes

[1] II-II 91, 1 ad 2. Valet exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis. ad 3 Deum non laudamus propter utilitatem suam sed propter utilitatem nostram. II-II 91, 1. Homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum.

[2] II-II 91, 1 ad 1 ... quantum ad eius essentiam; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriae honor.

[3] II-II 91, 1 ad 1.

[4] III 65, 1. Sacramenta Ecclesiae ordinantur ... ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae. ...
I-II 101, 4. Institutio (colentium) ad cultum divinum per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum.

sein, den das fleischgewordene Wort seinem Vater erweist.[1] Dazu sind die Sakramente in den Kult eingeordnet. Sie machen uns fähig zum höchsten Akt christlicher Gottesverehrung, zur Feier der Eucharistie.[2]

Mögen wir in der Religion geben oder empfangen, so ist doch das Verhältnis so, daß Gott stets in seiner excellentia singularis, als Herr alles Lebens offenbar wird. Er ist eigentlich stets der Gebende, auch wo wir es zu sein scheinen. Und wir bleiben stets die, die nach seiner Gnadengemeinschaft streben, die von ihm entgegennehmen müssen. Somit werden alle diese Kulthandlungen der Forderung nach dem specialis honor gerecht. Können wir doch niemand außer Gott als das Leben in sich und als unser Leben bekennen.

3. Notwendige Eigenschaften des wahren Kultes.

Bisher wurde über die Tugend der Gottesverehrung mehr im allgemeinen gesprochen. Erörtert wurde ihre Stellung im Organismus der Tugenden, ihr Objekt : die in Ehrfurcht getätigten Kulthandlungen, deren Ziel : die rechte Einordnung in den großen Lebenskreis, der Schöpfer und Geschöpfe umfaßt, sowie das Motiv : die singularis excellentia, der ein specialis honor entsprechen muß. Nunmehr ist es unsere nächste Aufgabe, die Eigenschaften darzulegen, die dieser Kult aufweisen muß, um seiner hohen Idee zu genügen.

Die singularis excellentia Gottes besteht zunächst darin, daß er das Leben selbst und der Ursprung allen Lebens in der Schöpfung ist : creationis principium.[3]

Deshalb wird nur die Verehrung entsprechen, die zunächst unser *Schöpfungsgut*, also die menschliche Natur bejaht. Weil diese geistig-leiblich ist, wird der Kult auch ein doppelter sein müssen.[4] Die Seele

[1] III 62, 5. Per suam passionem initiavit ritum christianae religionis.

III 63, 3. Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi ... cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam *participationes* sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

[2] III 63, 6. ... in qua principaliter divinus cultus consistit inquantum est Ecclesiae sacrificium.

[3] III C. G. 120.

[4] I-II 101, 2. Est autem duplex cultus Dei interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu et corpus exteriori.

I-II 102, 5 ad 4. Cultus divinus ... est duplex : scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum et corporalis, qui consistit in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi.

aller Gottesverehrung ist natürlich die innere Hingabe des Menschen an seinen Schöpfer.[1]

Da der Mensch nach Gottes Willen außerdem noch eine übernatürliche Ausstattung besitzt, muß der Kult auch diese in seinen Dienst nehmen. Die ungenügende natürliche Tugend der Religion[2] muß übernatürlich erhöht[3] und Mittel für die göttlichen Tugenden[4] werden. Wie sie diesen dient, wird sie anderseits von ihnen auch gefördert. Erst durch die Gnade wird die Hingabe der Seele zum geistigen Opfer, an dem Gott sein Wohlgefallen haben kann.[5]

Die äußere Gottesverehrung ist allein natürlich wertlos.[6] Deshalb wird der Wert eines Opfers auch nicht durch die Größe der Gabe bestimmt.[7] Da nur deren Beziehung zum innern Kult maßgebend ist, kann sie z. B. aus erziehlichen Gründen im umgekehrten Verhältnis zur wiedergutzumachenden Verfehlung stehen.[8] Der äußere Kult ist demnach als Ausdrucksform des innern anzusehen.[9] Darum muß er in einem entsprechenden Verhältnis zu diesem stehen.[10] Und zwar wird er vom innern Kult als dem ausschlaggebenden Teil bestimmt.[11]

[1] II-II 85, 3 ad 2. Bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per *devotionem* et orationem et alios huiusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium.

[2] I-II 63, 3 ad 3. Virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturae; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

[3] I-II 65, 2. Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad ultimum finem simpliciter.

[4] III 63, 4 ad 3 [Cultus] est quaedam fidei protestatio per signa. — II-II 101, 3 ad 1. Religio est quaedam protestatio fidei, spei et charitatis.

[5] II-II 81, 7 ad 2 ... interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat.

[6] I-II 102, 4 ad 3: Corporalis cultus non propter se erat acceptus.

[7] II-II 85, 2 ad 2. Non pensatur pretium occisi pecoris sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi.

[8] I-II 102, 3 ad 11. Quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo.

[9] III 60, 4 ad 2. Res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit. III 22, 2 Augustinus: Omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. signum est. III C. G. 120 repraesentativum est interioris veri sacrificii.

[10] I-II 103, 3. Exterior cultus proportionari debet interiori cultui.

I-II 101, 2 ad 3 ... de interiori cultu, ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum. ...

[11] II-II 84, 2. Id quod est exterius, refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius.

II-II 81, 7 ad 1. In spiritu adorare ... principale et per se intentum in cultu divino.

Er hat diesen gleichsam zu verkörpern und ist wie das Wort [1], das dem Gedanken Ausdruck gibt. Wie wir viele Worte benötigen, um den Reichtum unserer Gedanken zu offenbaren, so gibt es auch eine Reihe von verschiedenen äußeren Kulthandlungen, durch die die Seele ihre inneren Hingabeakte auch nach außen hin betätigt. [2] Die Heiden vergaßen oft diesen Symbolwert des heiligen Tuns und wollten schließlich durch äußere Gaben und Riten allein die Gottheit ehren. [3]

Da aber im Kult nicht der dienende Mensch, sondern der unendliche Gott der eigentliche Geber ist, dienen die Riten auch dazu, Gottes belebendes Wirken den Menschen erkennen zu lassen. So wird der Kult zur *Lehre*, zum Mittel der Offenbarung des Unsichtbaren. [4] Dieses Heranbringen der ewigen Wahrheiten durch Symbole an den Menschen entspricht auch dessen Art, das Übersinnliche zu erkennen. [5] Auf diese Weise können selbst einfache Leute in erhabene Wahrheiten mit Frucht eingeführt werden.

So wird also der, der den äußeren Kult bejaht, in demselben eine gottgegebene Quelle für den inneren finden. Aber nicht nur des Menschen Verstand, auch sein *Gemüt* wird durch denselben an Gott gebunden.[6]

[1] II-II 94, 2 verba sonantia.

[2] I-II 101, 2. Secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

I-II 103, 3. Secundum diversitatem interioris cultus debet diversificari exterior cultus.

[3] II-II 81, 7 ad 3.

[4] II-II 92, 2. Ordinatur divinus cultus ... ad hoc, quod homo instruatur a Deo, quem colit.

I-II 101, 2 ad 2. Ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo ... opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

[5] I-II 101, 2 ad 1. Divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem. ... Et ideo utilius fuit, ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

III C. G. 119. Quia connaturale est homini, ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini, ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret.

[6] II-II 84, 2. Per signa humilitatis, quae corporaliter exhibemus, excitetur noster *affectus* ad subiciendum se Deo, quia connaturale est nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

II-II 91, 1 ad 2. Valet exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis.

III C. G. 119. Sensibilia opera ... quibus seipsos provocant in divina ... ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur.

Die kultische Bedeutung des *Gesanges* (II-II 91, 2) ist damit auch herausgestellt. Er hilft dazu, die Affekte der Seele voll ausklingen und somit zu ihrer Reife kommen zu lassen.

Die Pflege des äußeren Kultes bedeutet also für uns ein Eingehen auf den göttlichen Schöpferwillen, ein Bejahen unserer ganzen menschlichen Natur mit ihrer sinnlich-geistigen Erkenntnis und ihrem seelisch-leiblichen Zusammenarbeiten überhaupt. Auch der Leib hat sein Recht im Kult. Er hat genau wie die Seele seinen Anteil zu leisten. Der ganze Mensch ist dem Schöpfer verpflichtet und soll durch seinen Dienst in proportione convenienti (II-II 81, 2) zu seinem Gott gebracht werden. Die Gnadengemeinschaft, für die uns die Religion disponieren soll, erstreckt sich ebenso auf den Leib wie auf die Seele. Beide müssen gleichsam kontaktfähig und empfangsbereit für das Einströmen des göttlichen Lebens werden.

Als Geschöpf sieht sich aber der Gottesfürchtige nicht allein seinem Herrn gegenüber, sondern als Glied des Menschengeschlechtes, letzten Endes des ganzen Kosmos.

Will er also Gott als Urheber seiner ganzen Natur verherrlichen, so muß auch seine soziale Beziehung zum Nächsten im Kult ihren Ausdruck finden. Nur in der *Gemeinschaft* kann er also seinem ganzen Sein nach an das göttliche Leben herangebracht werden.

Auch dazu ist der äußere Kult nötig. Er bildet das Bindeglied zwischen den Vielen. Er eint sie, lehrt sie dasselbe und entflammt sie zu gemeinsamen Dienste des Allerhöchsten. [1]

Von Anfang an ist der Kult Sache der Gemeinschaft gewesen, darum heilige Orte und Zeiten und vor allem das stellvertretende Priestertum. Gott hat eben den Menschen zur Erreichung seines natürlichen und ewigen Zieles in das Geschlecht eingeordnet. Auf allen Gebieten müssen wir zusammenstehen und einander helfen. Diese Gebundenheit an die Gemeinschaft kommt naturgemäß auch in der Gottesverehrung zur Auswirkung, wo wir nicht nur für uns empfangen, sondern auch Gnade an andere weiterzuleiten haben. [2]

Private Gottesverehrung muß immer aus der Gemeinschaft erwachsen, aus ihr Stoff und Anregung schöpfen, in sie — mindestens

[1] II-II 91, 1. Ad Deum verbis utimur ... ut nosipsos et *alios audientes* ad eius reverentiam inducamus.

Ibid ad 2. Valet exterior laus oris ... ad provocandum *alios*, ad Dei laudem.

[2] III 63, 2. Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in *tradendo aliis*.

nach der Universalität des erbetenen Heiles — wieder einmünden. Wie wäre es möglich, den « Vater unser » zu ehren, wenn man die große Schar seiner Kinder absichtlich unbeachtet ließe ?

Auch steht unser religiöses Leben mitten in der Entwicklung des ganzen Geschlechtes, hat Anteil an den Errungenschaften der Vorfahren und Zeitgenossen — und ist anderseits den nachkommenden Geschlechtern verpflichtet.

Von Anfang an haben die Völker kraft ihrer Sonderbegabungen zum Kult beigetragen, an seiner Ausgestaltung mitgewirkt.

Verehren wir nun Gott als den Schöpfer des ganzen Geschlechtes, so dürfen wir die bleibenden Werte, die andere gefunden und ausgebildet haben, nicht beiseite schieben. Wir haben sie vielmehr zu achten und zu pflegen, ohne natürlich unsererseits verhindert zu sein, durch das, was unser Volk und unsere Zeit erfassen und vertiefen kann, die Kultfähigkeit der Menschheit zu bereichern.

Deshalb muß der Kult, den die Weltkirche Gott erweist, das Kulturgut aller, selbst der sie vorbereitenden Stufen verwerten.

Die Gemeinschaft mit dem ganzen Geschlecht im Kult führt auch zur Einbeziehung der bereits verklärten und der Verklärung im Fegfeuer entgegenharrenden Glieder. Desgleichen zur Verbindung mit den Chören der Engel, in deren Gotteslob das unsere einstimmen soll (Präfation).

So wird gerade in der Gemeinschaft aller vernunftbegabten Wesen der singularis honor dem Ewigen erwiesen.

Aber auch die *unbeseelte* Natur, die unter dem Menschen steht, hat für ihn Lebensbedeutung. Darum muß er sie in seine Gottesverehrung hineinziehen. Ist es doch seine Aufgabe, den Schöpfer aller Dinge zu ehren. So faßt er — wie die Erfahrung zeigt — alle Kreise der Natur im Kult zusammen. In Anlehnung an die Elemente der Alten etwas zu sagen, dürfte hier genügen.

Die *Erde* bietet den Stein zu Altar und Gotteshaus. Sie gibt so Sinnbilder der Festigkeit des neuen Geschlechtes. Unzerstörbar ist sein Grundstein, Christus. Ein ewiges Reich bilden die, welche auf ihn sich aufbauen. Den Staub nutzt der Mensch zum Zeichen seiner Niedrigkeit, Vergänglichkeit und seiner Todeswürdigkeit. Die hohen Berge sind ihm wie riesige Altäre, da nur das Höchste genug ist, die Erhabenheit des Schöpfers einigermaßen würdig anzudeuten. Für den Kult holt der Mensch von den Feldern das Getreide, von den Wiesen die Blumen, von den Rebhügeln den im sakramentalen Geschehen so bedeutsamen Wein.

Das *Wasser* muß die Reinigung verkünden, die die sündige Menschheit sucht. Es ist — nach biblischer Schilderung — der Urstoff und als solcher unbefleckt. Will nun der Mensch Erneuerung durch den Kult, so drängt sich das Abwaschen als geeignete sinnfällige Darstellung auf.

Die *Luft* wird zum Sinnbild des alles durchdringenden Schöpfers, und zwar seiner Güte im leisen Hauch, und seiner Strafgerichtsbarkeit im Brausen des Sturmes. Sie dient ihm auch beim Kulte selbst. Den Geist der Liebe zu mitteln, haucht der Priester den Täufling an. Die Jubellieder der Gläubigen wie die Weihrauchwolken trägt sie himmelan.

Das *Feuer* erinnert den Menschen an Gott, den Allreinen und Allheiligen, an den, der immer tätig ist, der nie rastet, der mit seinem Lichtwesen und der Glut seiner Liebe alles erfüllt. Des Feuers Aufleuchten wird ihm zum Bilde des Gnadenkommens — um Erleuchtung fleht das Menschengeschlecht —, die das Wachs der Kerze oder das Öl der Ampel verzehrende lichte Flamme wird zum Vorbild des heiligen Eifers, der ihn für seines Gottes Ehre verzehren soll.

Ein solcher Kult, in den alles einbezogen wird, kann nur dem *Herrn des Alls* erwiesen werden : ihm, von dem alles Ursprung, Bestand und Vollendung erhält : ihm, der uns so reich ausgestattet hat, nicht nur um des irdischen Lebens willen, sondern der durch die sichtbare Welt uns an sich ketten und in sich das wahre Leben geben will.

Der Kult des Schöpfers muß also, um der Idee der einzigartigen Verehrung Gottes zu genügen, von der Schöpfung selbst als seiner Grundlage ausgehen. Er hat die dort zu findenden Einzelwerte aufzusuchen, ihre Verwertbarkeit für den Dienst Gottes herauszustellen, sie zu ordnen und zu einem harmonischen Gefüge zu verbinden. Den ganzen Menschen nach Seele und Leib, nach seiner Individualität und Soziabilität, mit den Kräften der Natur und auch der Gnade, die ihm zu Diensten sind, muß er erfassen, um dem großen Gedanken des Allbelebens aus dem Kreis des Geschaffenen einen entsprechenden Ausdruck zu geben.

In der Verherrlichung Gottes als des Quells allen geschöpflichen Lebens ist der specialis honor nicht erschöpft. Er ist ja auch : *operationis auctor* (III C. G. 120) oder *gubernator, rector,* wie es an andern Stellen heißt. Auch diese so lebenswichtige Beziehung des Schöpfers zu seinem Werke muß im Kult ihre Ausprägung erfahren.

Wie wir sahen, entspricht der Kult unserer Natur, und darum ist

er für uns eine naturrechtliche Verpflichtung. [1] Die nähere Ausgestaltung der heiligen Handlungen ist nun durch menschliche und göttliche Anordnungen erfolgt. [2] Und zwar entspricht das gesetzgeberische Eingreifen Gottes seiner singularis excellentia als gubernator mundi.

Für das Paradies stellt der heilige Lehrer die Notwendigkeit einer besonderen äußeren göttlichen Leitung des Kultes in Abrede. Das folgt aus jenen Stellen, in denen dies von der vormosaischen Zeit behauptet wird. Wenn dort die Menschen bei der Determinierung ihres Kultes der inneren Führung überlassen werden konnten, dann erst recht im Stande der Unschuld. Zudem bedurften sie in diesem auch nicht Gnade mittelnder Kulthandlungen zu ihrer Heilung. [3]

Auch in der Zeit nach der Vertreibung aus dem Paradies war der innere Einfluß Gottes auf die Seelen stark genug, da der Glaube und das natürliche Empfinden noch nicht so getrübt waren, wie in späteren Zeiten. [4]

Mochte damals die nähere Bestimmung des äußeren Kultes auch der Findigkeit der Liebe des einzelnen überlassen sein, so war es doch unvermeidlich, daß gewisse Gott mehr erschlossene Führernaturen ihre eigenen Ansichten den andern gegenüber durchsetzten. [5] Damals machte also die noch bereitwillig aufgenommene innere Führung eine äußere überflüssig. Als aber im Ablauf der Zeiten Gottes Einfluß auf die menschlichen Herzen infolge fortschreitender Verdunklung des Glaubens und der Vernunft nachließ und zudem auch die Zahl der

[1] II-II 85, 1. Oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

[2] Ibid. ad 1. Oblatio sacrificii in communi est de lege naturali, et ideo in hoc omnes conveniunt, sed determinatio sacrificiorum est de institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

[3] III 61, 2. In statu innocentiae homo non indigebat sacramentis, non solum inquantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam inquantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem.

[4] III 70, 2 ad 1. Immediate post peccatum primi parentis propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis intantum vigebat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur.

IV D. 1, 2, 6, 3. Illa sacra legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidem suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, secundum quod habitus charitatis inclinabat ad exteriores actus.

[5] I-II 103, 1. Quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum qui et conveniens esset interiori cultui. ...

Gottesverehrer sich mehrte, wurde ein äußeres gesetzliches Eingreifen des Schöpfers immer nötiger. [1]

Ferner sollte der Glaube weitere Fortschritte machen und die Sehnsucht nach dem Kommen des Erlösers gesteigert werden. Dazu waren aber neue Riten notwendig, die geeignet waren, durch ihre anschauliche Symbolik die Menschen in diesem Sinne zu beeinflussen. [2] Der Aquinate hat über die Notwendigkeit der alt-testamentlichen *Sakramente* einen besondern Artikel geschrieben. [3] Sind aber solche Heilsmittel erforderlich, so ist damit auch die Notwendigkeit des Eingreifens von oben gegeben. Dieses mußte auch erfolgen, um den Gefahren für die Reinheit des Kultes vorzubeugen, nämlich dem Götzendienst, der Wahrsagerei und den abergläubischen Gebräuchen. [4] Nicht der Kreatur, sondern Gott allein kommen die kultischen Ehrenbezeugungen zu. Einzig Gott darf der Mensch als seinen Führer anerkennen, und nicht ist es ihm erlaubt, mit Dämonen Bündnisse einzugehen und von ihnen sich Fragen beantworten zu lassen. Ferner muß der wahre Gott auch in rechter, geziemender Weise verehrt werden, ohne Beimischung abergläubischer Gebräuche. Und schließlich besteht bei uns Menschen die Gefahr der Veräußerlichung, so daß wir über der Gabe deren Symbolik vergessen, und so sehen wir, wie die Heiden, trotz besten Willens, da sie letzte Hingabe an Gott erstrebten, zu einem Gottes nicht würdigen Kult in Menschenopfern und unzüchtigen Riten kamen. [5]

Demnach ist die Menschheit stets auch in ihrer Gottesverehrung auf die Leitung durch die ewige Weisheit angewiesen. In der vorchristlichen Zeit wurde die äußere Regelung des Kultes um so dringender, je weiter die innere Verbindung nachließ. Aber auch in der Fülle der Zeiten können wir trotz des Lichtes der vollen Offenbarung die

[1] III 60, 5 ad 3. Necesse fuit etiam, exterius legem dari tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur.

IV D. 1, 1, 2, 4. Et quia tempore Moysi iam fides ad tantam quantitatem devenerat, ut non solum in uno homine refulgeret vel in familia, sed in una sola gente, populo Dei multiplicato, ideo oportuit et legem dari, quae non nisi populo ferri potest, et sacramenta in speciali determinari et multiplicari.

[2] IV D. 1, 1, 2, 4. Fides autem quantum ad articulorum explicationem semper magis et magis crevit secundum propinquitatem temporis gratiae, et secundum hoc oportuit sacramenta magis ac magis determinari.

[3] III 61, 3. [4] II-II 92, 2.

[5] I-II 102, 5 ad 4. Gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine et semine.

Bestimmung und Ordnung unseres Kultes durch Gott nicht entbehren. Da die Verderbnis der Herzen blieb, ist die Gefahr eines Abgleitens auch jetzt noch vorhanden, zumal der Kult geistiger [1] sein soll als in der Vorzeit. Die Geschichte der christlichen Frömmigkeit dürfte Beispiele ausreichend zur Verfügung stellen. So hält es z. B. der Aquinate für nötig, die Rolle der heiligsten Menschheit des Herrn im Frömmigkeitsleben klar herauszustellen. [2]

Es ist also der Mensch in seinem Kultleben von der Führung des Allerhöchsten stets abhängig. Wie der Wille Gottes in der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung bejaht werden muß, so auch seine väterliche Führung. Das gehört zum specialis honor. Andernfalls würde man der göttlichen singularis excellentia bezüglich der gubernatio rerum [3] nicht entsprechen.

Auch der letzten Beziehung Gottes zu seinem Werke als *finis ultimus* hat unser Kult gerecht zu werden. Soll Gott hier seine Ehre finden, dann muß das heilige Tun zur *Vereinigung* mit ihm, zur *Anteilnahme an seinem vollkommenen Sein* und *seligen Leben* führen bzw. dafür disponieren — natürlich in dem Maße, als wir in unserer Geschöpflichkeit dazu fähig sind.

Die Gebundenheit des Kultes an übernatürliche Führung und Weisung ist von vornherein ein Unterpfand dafür, daß ihm diese notwendige Wirkkraft nicht abgeht. Ist er doch so als Ausdruck des göttlichen Heilswillens bezeugt. Und dieser ist immer wirkend und wirksam.

Also nicht um Menschenerfindung handelt es sich letzten Endes bei unserer Gottesverehrung, sondern um Gottes Liebesoffenbarung.

Somit wird der Kult nach seinem ganzen Wesen *Heilsmittel* und empfängt ein sakramentales Gepräge — natürlich das Wort sakramental in weiterem Sinne genommen.

Das Setzen eines Kultaktes wird also zur invocatio nominis divini. Dem göttlichen Heilswillen wird gleichsam Betätigungsmöglichkeit geschaffen, da die von uns zu erfüllenden Vorbedingungen verwirklicht

[1] I-II 101, 2 ad 4. Per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

[2] II-II 82, 3 ad 2. Ea, quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea, quae sunt Divinitatis, consistat.

[3] II-II 81, 3.

werden. Gott will sein Heil nicht ohne uns realisieren. Was er von uns fordert, ist eine gewisse moralische und kultische Haltung.

Je mehr bei einer Kulthandlung die Wirksamkeit Gottes aufgerufen wird, um so vollkommener ist sie und um so zentraler steht sie im Gefüge all der Riten, die zur Verwirklichung der wahren Gottesverehrung nötig sind. Darum bilden die Sakramente, wo die menschliche Mitwirkung sogar soweit zurücktritt, daß die moralische Disposition des Spenders bezüglich ihrer Gültigkeit nicht in Betracht kommt, das Kernstück der Verehrung des Herrns des Lebens. Hier wird er als der eigentlich allein Wirkende anerkannt.

Somit muß auch der höchste Kultakt — das sacrificium — eine besonders wirksame invocatio nominis divini sein. In ihm muß die letzte Hingabe des Menschen an den göttlichen Liebeswillen beschlossen sein, und dieser muß seinerseits am tiefsten und umfassendsten in die Schöpfung eingreifen, um sie für die vorausbestimmte Gnadengemeinschaft zu disponieren. Dort ist ja die höchste Verherrlichung des lebendigen Gottes, wo seine Geschöpfe nur für ihn und seinen Lebenswillen da sind, und er sein belebendes Wirken, ohne die geringste Hemmung zu erfahren, entfalten kann.

Dieses heiligende Moment darf dem Kult nicht abgehen, wenn er der Idee einer entsprechenden Verehrung des Allbelebers genügen soll. Er soll uns ja in die rechte Ordnung zu ihm bringen. Diese besteht aber dem höchsten Gute gegenüber darin, daß wir fähig und bereit werden, den von ihm ausgehenden Lebensstrom in uns aufzunehmen und in uns wirken zu lassen.

So gilt es, die Hindernisse zu beseitigen, die dem Einstrahlen des wesenhaft Lebenden in uns, den Inhabern nur mitgeteilten Lebens, entgegenstehen. Dazu reicht aber die Kraft rein menschlicher Handlungen nicht aus. Gewiß wird durch die Gottesverehrung die Ehrfurcht vor dem Höchsten geweckt und vertieft. Ferner kann das Kultleben dazu führen, diese Ehrfurcht zu einer ständigen Gesinnung zu machen, der Seele die Bereitschaft für den heiligen Dienst tief einzuprägen. Auch die Auswirkung auf den Leib, dessen Lebensform doch die Seele ist, wird nicht ausbleiben und so der ganze Mensch auf das stete Zufließen neuen Lebens in gewissem Grade eingestellt werden — aber das alles genügt noch nicht, die Hindernisse, die in Natur und Sünde liegen, zu entfernen und den vollen Lebenskontakt zu ermöglichen.

Die Sünde ist vor allem das Hindernis für unsere Gemeinschaft mit dem Allheiligen. Sie kann der Mensch aus eigener Kraft ebensowenig

beheben, wie er seine Natur in den Stand der Übernatur zu erhöhen vermag. Und dieses ist doch unbedingt nötig für ihre Gemeinschaft mit Gott wie auch für ihr ewiges Leben. Von der Zustimmung zur Gnade hängt ja bei Engeln und Menschen die Verklärung ihrer Naturen ab.

Der Kult bedarf also zur Lösung seiner Aufgaben übernatürliche Kräfte. Da diese aber nicht im Machtbereich der Menschen sind, sondern nur Gott zukommen, der allein Sünde verzeihen und Gnade gewähren kann, so darf der Kult nicht bloß Menschenwerk sein. Er muß vielmehr gottverordnetes und -gewirktes Heilsmittel sein. Seine Ausübung seitens der Menschen ist die praktische Anerkennung der ewigen Gutheit, ist gleichsam das Ergreifen der entgegengestreckten Rechten Gottes.

Auch durch die Vermittlung der Gnade überschreitet der Kult nicht die Grenze der Religion, nämlich die Menschen auf die heilige Gemeinschaft hinzuordnen und vorzubereiten. Die eigentliche Vereinigung geschieht erst in der aktuellen Liebe. [1] Erst wenn Gott in uns ist sicut amatum in amante [2], soweit also der habitus charitatis in den Akt überführt wird, ist das wahre Gemeinschaftsleben gegeben.

Der Kult löst also seine Aufgabe, uns zur Gemeinschaft mit Gott zu führen, vollständig, wenn er die bestehenden Hindernisse beseitigt und uns in das ordnungsgemäße Verhältnis zum Quell allen Lebens bringt.

Ist dies geschehen und in dem Maße, in dem es geschieht, wird der Mensch dann sofort des göttlichen Lebens teilhaft. Wo das Geschöpf kein Hindernis setzt, ist Gott, die ewige Gutheit, bereit, sich ihm mitzuteilen. [3]

So wird die ganze Schöpfung Abbild seiner Gutheit. Wo das Geschöpf sich dieser öffnet, dringt sie vor und durchleuchtet und erhebt alles gemäß dem Grade der Aufnahmefähigkeit der einzelnen Wesen.

Der Kult erreicht also, wenn auch nur mittelbar, unsere Vereinigung mit Gott und seinem Leben. Deshalb kennzeichnet der Aquinate, dem hl. Augustinus folgend, die Religion als das Streben

[1] IV D. 12, 3, 2, 3 (ad 1). Charitas, quae Deo directe nos coniungit. — II-II 23, 6. Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat. — Ad Reginald., cp. 214 ... per charitatem, quae quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo ... facit etiam hominem esse in Deo.

[2] I 43, 3.

[3] Bonum est diffusivum sui. III D. 19, 5, 1 ad 2. Deus dicitur diligere creaturas, quando iam sunt, inquantum eis actu suam bonitatem communicat, quas, antequam essent, dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem.

nach Vereinigung mit Gott [1], nach der heiligen Gemeinschaft, und schreibt dem Opfer, dem wirksamsten Akte dieser Tugend, die Annäherung des Menschen an Gott zu durch Nachlaß der Sünden, Bewahrung und Entwicklung des Gnadenstandes bis zur vollkommenen Vereinigung des Geistes mit seinem Schöpfer. [2]

Die geistige Gemeinschaft mit Gott bewirkt naturgemäß zugleich auch die *Vervollkommnung des anbetenden Geschöpfes*, da es zu dem zurückkehrt, von dem es seinen Ausgang einst genommen hat. [3]

Unsere Vollendung im Kult ist zugleich auch gewährleistet, da wir durch ihn nicht nur mit dem finis ultimus in geziemende Verbindung treten, sondern auch mit unseren Mitgeschöpfen. [4] Wie oben ausgeführt wurde, verlangt die Ehrung des Schöpfers die Gemeinschaft aller seiner Werke.

Die andern *moralischen* Tugenden, durch die die Harmonie in der Schöpfung selbst zustandekommen soll, sind einerseits Voraussetzung für die Tugend der Religion, die ohne jene nicht zur vollen Entfaltung gelangen kann ; anderseits werden auch sie durch aufrichtiges religiöses Streben Förderung erfahren. Sie erhalten ein höheres Motiv und werden von der Religion informiert, ähnlich wie von der Charitas. Darum ist die Religion auch eine virtus generalis. [5]

Sahen wir, wie der Kult die heilige Gemeinschaft mit Gott nur vorbereitet, wie sich seine Aufgabe darin erschöpft, uns für das göttliche Leben geeignet zu machen, so können wir darin keinen Mangel erblicken, sondern müssen gestehen, daß gerade in dieser seiner Eigenart der singularis excellentia Rechnung getragen wird. Der Mensch denkt nicht niedrig vom Unendlichen. Er weiß, daß er Gott zum Gnadenkommen nicht erst nötigen oder zwingen muß (Zauberei-Magie).

Vielmehr verrät sich in dieser zarten und keuschen Zurückhaltung die höchste Achtung und Anerkennung der unendlichen Gutheit und

[1] II-II 85, 3 ad 1. Quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. — III C. G. 119 ... ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum. — Ibid. ... per huiusmodi actus proficimus in Deum.

[2] III 22, 2.

[3] IV D. 8, 1, 1, 1 (ad 1). Ultimum cuiuslibet rei extra seipsam est principium, a quo habet esse : quia per coniunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, ... et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis.

[4] I D. 47, 4. Bonum in rebus surgit ex duplici ordine : quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui est Deus, secundus ordo est unius rei ad aliam rem.

[5] II-II 81, 4 ad 1.

Güte des Schöpfers. Denn nur wo diese absolut feststeht, brauchen wir nichts weiter zu tun, als uns selbst in das rechte, geordnete Verhältnis zum Höheren zu bringen.

So fügt die Berücksichtigung Gottes als ultimus finis die letzten Elemente zum specialis honor. Die unendliche Lebensfülle, kraft deren alles geheilt und erhoben wird, in die alles letzten Endes zur eigenen Vervollkommnung und Vollendung einmündet, wird anerkannt — nicht nur theoretisch, sondern durch praktische Fühlungnahme mit ihr. Der Kult verlangt in dieser Beziehung von uns restloses Heraustreten aus selbstherrlicher Abgeschlossenheit und Selbstbestimmung, und fordert stete Bereitschaft, aus Gott und für Gott zu leben.

Rückschauend können wir feststellen, daß unsere *christkatholische* Gottesverehrung ihrer Aufgabe entspricht. Sie erfüllt alle Anforderungen, die der Kult des Schöpfergottes an sie stellt. Sie berücksichtigt alle Beziehungen der singularis excellentia und bringt uns wirklich in das entsprechende Verhältnis zur ewigen Gutheit.

4. Gottes Ehre — unser Heil.

Das starke Hervortreten der Heiligung des Menschen im Kult könnte leicht die Ansicht entstehen lassen, das Hauptziel desselben, die Verehrung Gottes, sei in Frage gestellt.

Bei der Gottesverehrung handelt es sich um die *gloria externa* Dei. Die innere Herrlichkeit ist unendlich und unvermehrbar. Die äußere dagegen hängt nicht nur von unserer Anerkennung ab, sondern vor allem davon, wie weit seine überfließende Gutheit in der Schöpfung Auswirkung findet. [1]

Hier hat sich eben Gott in gewissen Bezirken an geschöpfliches Mitwirken gebunden. Unser Dienst kann also nur darin bestehen, soweit es auf uns ankommt, die göttliche Herrlichkeit sich auswirken und somit uns heiligen zu lassen. Dazu ist eben der Kult gegeben, durch den wir aus unserer selbstischen Isolierung herausgerissen und für die einströmende Gnade empfangsfähig und -bereit werden.

Er ist aber wirklich *servitus-famulatus*. Das Wort Gottes*dienst* besteht zu vollem Recht. Es muß in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden. [2]

[1] IV D. 12, 3, 2, 3 (ad 2). In hoc maxime est gloria Dei et bonitas quod se creaturis pro captu earum communicat.

[2] II-II 81, 3 ad 2. Eodem actu homo servit Deo, et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit

Der Kult muß *Dienst* sein, weil seine Seele, die devotio, nichts anders als Dienstwille ist. [1]

Zudem ist der Gottesfürchtige gebunden an Zeiten und Orte, Riten und Symbole, an seinen Nächsten und das amtliche Priestertum, das die geistige Vaterschaft vertritt, an Gottes Anordnungen und Bestimmungen. Alles verlangt von ihm Selbstverleugnung und Dienstbereitschaft.

Daß nun mit dem Dienst zugleich das Erlangen des eigenen Glückes verbunden ist, ändert nichts an der Tatsache, daß es Dienen ist. Zum Allbeleber kann man eben kein totes, mechanisches Verhältnis haben. Es liegt in der Eigenart dieses Dienstes, daß er segenspendend ist, wie schließlich auch menschlicher Dienst seine Vorteile mit sich bringt.

Wer in ein geordnetes Verhältnis zu einem Bessern tritt, wird eben an dessen Gutheit in gewissem Umfange teilnehmen. [2] Je inniger die Lebensgemeinschaft mit einem starken und edlen Wesen ist, umsomehr wird dessen Vollkommenheit auf das andere Glied überstrahlen. [3] Gibt schon jedes gute Werk der Seele eine höhere Würde [4], dann erst recht die dienstbereite Hingabe an Gott im Kult. So zielt dieser ab auf Gottes Verherrlichung *in* unserm Wachsen und Reifen. [5]

subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo.

Et ad haec duo pertinent omnes actus, qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum.

[1] II-II 82, 1. Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum. — Ibid. ad 1. ... actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum.

[2] II-II 81, 7. Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc, quod Deum veneramur et honoramus, mens nostra ei subicitur et in hoc eius perfectio consistit. Quaelibet enim res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima et aër per hoc, quod illuminatur a sole.

[3] III D. 34, 1, 2 ad 7. Quanto creatura magis creatori subicitur, tanto altior est; sicut materia, quanto magis subicitur formae, tanto perfectior est.

[4] Verit. 29, 7. Opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam, inquantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriae. Sicut enim actus peccati redit in quandam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animae decorem et dignitatem.

[5] II-II 81, 6 ad 2. Deo non exhibetur aliquid propter eius utilitatem sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

II-II 30, 4 ad 1. Non indiget sacrificiis nostris, sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem.

III C. G. 120. Cultum Deo exhibemus, non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo.

III 79, 1 ad 1. H... homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

So ist also von der Ehre des Schöpfers das Glück seiner Werke nicht trennbar.

Darf nun der Mensch beim Kult seine eigene Heiligung und Verklärung *erstreben?* Ist dies möglich, ohne der gloria externa Gottes Abbruch zu tun? An und für sich ist seine Heiligung unmittelbar im Kultgeschehen enthalten.

Unrecht wäre es nur, aus egoistischer Gesinnung die Ordnung zu verkehren, die Verehrung Gottes zum Mittel und die Förderung des eigenen Ich zum Ziel zu machen. Dann wäre aber nicht mehr die singularis excellentia Creatoris das befruchtende Motiv. Ein Akt der virtus religionis läge nicht mehr vor.

Sucht man dagegen Gottes Werk zu fördern, zu helfen, daß die Herrlichkeit des Herrn die ganze Welt erfüllt, so kann man die eigene Person nicht ausnehmen. Gerade dieses Bewußtsein, daß im Dienste Gottes unser eigenes Wohl am besten gesichert ist — kommen wir doch in ihm unmittelbar zur Quelle des lauteren Lebens —, wird es uns ermöglichen, *mit voller Bereitwilligkeit und heiliger Freude*, ungestört durch andere notwendige Rücksichten, alles dem heiligen Dienste unterzuordnen. Auf den gottgegebenen Selbsterhaltungs- oder Glückstrieb können wir nicht verzichten. Er ist ja der Beruf zur Gottähnlichkeit. Im Dienste Gottes, im heiligen Kult, da wird ihm genügt, so daß wir umsoweniger an uns zu denken brauchen und umsomehr alle unsere Kräfte in den heiligen Dienst stellen können. In dieser hingebenden Freude zeigen wir dann, daß wir wirklich Gott als den Urheber, Erhalter und Vollender aller Geschöpflichkeit erfaßt und die ihm gebührende Ehrfurcht und Unterwerfung bereits als Frucht bisherigen liturgischen Lebens geerntet haben.

Diese Freude gibt dem Kult ein eigenes Gepräge. Da sind die Hymnen und Psalmen, der Gesang und der Jubilus, da sind vor allem die eucharistischen Hochgebete. Nach der einleitenden Aufforderung: Sursum corda — steigt dann die gratiarum actio oder Eucharistia himmelwärts, und das gerade bei den wichtigsten Gnadenhandlungen, weil dort, wo das Größte geleistet wird im Kult, das herablassende Eingreifen Gottes um so tiefer empfunden wird. Mag die äußere Form noch so unscheinbar sein, der Gläubige verspürt umsomehr die Wellen übernatürlicher Kraft. Er ist sich bewußt, Organ des göttlichen Wirkens selbst zu sein.

5. Religion und Gnadenleben.

Zum Abschluß wäre noch die Rolle der Religion im Gnadenleben zu berühren. Da dieses immer wieder von neuem uns einströmen muß, kann die vorbereitende Hinordnung nicht aufhören. Soll die Gnade in uns wachsen, so muß der Geist der Ehrfurcht in uns zuvor entwickelt und gesteigert werden, bis schließlich die Hinordnung auf Gott für die Ewigkeit unwiderruflich festgelegt ist.

Das Gnadenleben selbst fließt aus der heiligmachenden Gnade, der Gnade der Tugenden und Gaben. [1] Sie ist das Prinzip unseres übernatürlichen Lebens [2] und wirkt besonders durch die göttliche Tugend der Liebe [3], in der die sittlichen Tugenden, wie auch Glaube und Hoffnung erst wahre Tugenden werden. [4] So ist auch die sittliche Tugend der Religion von der Liebe abhängig [5] und findet durch die mit dem Grade der Liebe sich steigernde Belehrbarkeit gegen den Heiligen Geist ihre Vollendung in den Gaben der Furcht und der Frömmigkeit. Das Ziel ist dabei ein dem Einfluß des Liebesgeistes willig gehorchendes Wesen. [6] In der Gabe der Frömmigkeit erhält der Kult des Schöpfers den Charakter kindlicher dem Vater im Himmel erwiesener Hingabe. [7]

Die Religion steht auch in einer besonders fruchtbaren Wechselbeziehung [8] zur Charitas. Beide Tugenden zielen ja unmittelbar auf Gott, die eine sucht die Vereinigung, die andere das recht geordnete Zusammensein. [9]

[1] III 62, 2 ad 1.

[2] I-II 110, 4 ad 2. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

[3] I-II 65, 3. Charitas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, ut cum charitate simul infundantur omnes virtutes *morales*, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.

[4] I-II 65, 4. ... sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt. — Ibid. 5 ad 2 Charitas ... radix fidei et spei, inquantum dat perfectionem virtutis.

[5] II-II 82 2 ad 1 ... ad charitatem, quae est religionis principium.

[6] II-II 19, 9. Subiectum non repugnans. ... Hoc autem facit *timor* filialis, vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere.

[7] II-II 121, 1 ad 2. Exhibere cultum Deo ut *patri* est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino.

[8] II-II 82, 2 ad 2. Charitas et devotionem causat in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur.

[9] II-II 82, 2 ad 1. Ad charitatem pertinet immediate, quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quamdam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem.

Die Gnade mit ihrer neuen Lebenskraft, der Liebe, kann uns nicht genug sein. Gott, die letzte Wirkursache alles Lebens, ist vielmehr das Ziel, für das wir erschaffen und begnadet wurden.

Zu ihm drängt und zieht uns die Liebe selbst. Kommt sie doch von ihm. Göttliche Lebenskraft ist sie.[1] Gott will das Geschöpf sich ganz und gar einen, damit es nach seiner unendlichen Gutheit gestaltet, in ihm sein Glück finde.[2] Die Charitas ist also eine Kraft, die von Gott ausgeht, ist göttliches Leben selbst, in dessen Bannkreis wir gezogen werden.

Die Religion dagegen ist unsere naturgemäße Lebensäußerung auf das Nahen des Allerhöchsten. Auch sie erstrebt die Gemeinschaft, aber unter Berücksichtigung der Unzulänglichkeit des Geschöpfes. Ist dieses doch für Gott kein gleichwertiger, sondern nur ein untergeordneter Partner. Ein Aufgehen in der Gottheit in pantheistischem Sinn ist unmöglich. Was Geschöpf ist, bleibt Geschöpf, auch in der gnadenvollen Erhebung und Vereinigung mit dem Ewigen. Um über der Größe der Herablassung Gottes auf das eigene Ungenügen nicht zu vergessen und keine ungeziemende Vertraulichkeit oder gar Hochmut aufkommen zu lassen, bedarf der Mensch der Übung der Religion. Durch stetig neue Kulthandlungen hat er den Geist der Ehrfurcht zu pflegen und sich in rechter, unterwürfiger Stellung zu Gott zu halten. Wie das Wachs weich sein muß, um den Abdruck des Siegels genau und scharf in sich aufzunehmen, so muß auch der Mensch seine Aufnahmefähigkeit gegenüber der Gnade bewahren und nach Möglichkeit steigern. Und dazu bedarf er des religiösen Geistes.

Die Ehrfurcht vor der Majestät Gottes ist auch geeignet, dem ganzen sittlichen Streben des Menschen eine positive Note zu geben und somit auch den Eifer anzuspornen.

Ist nämlich der Mensch gewöhnt, die ohnehin geschuldete Selbstverleugnung auf seine kultische Aufgabe zu beziehen, so wird er in der Abtötung nicht etwas Negatives sehen, wird nicht so das Verzichten empfinden. Vielmehr wird er die notwendigen Einschränkungen als Mittel zur Bewahrung und Entfaltung seines wahren Lebens beurteilen.

[1] II-II 24, 7. Ipsa charitas ... est participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus.

[2] I-II 62, 3 ... quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo *transformatur* in illum finem, quod fit per charitatem.

I-II 65, 5 ad 1. Charitas non est qualiscunque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum.

Um Gott näher zu kommen, um sein Verhältnis zum Lebensquell zu bereinigen, wird er die geforderten Opfer bringen.

Charitas und Religion drängen also beide nach der Vereinigung mit Gott, die Liebe berücksichtigt Gottes Gutheit, die Ehrfurcht seine unendliche Erhabenheit.[1]

Zur Veranschaulichung für das Wirken der Kräfte im Gemeinschaftsleben der Gnade diene uns das vertraute Verhältnis von Sonne und Erde, zumal gerade bei diesem Beispiele auch der eine Teil, der stets und alles gebende ist, während der andere der alles und ständig empfangende.

Diese Verbundenheit von Sonne und Erde ist aber nur deshalb lebenweckend und -fördernd, weil zwei Kräfte die richtige Art der gegenseitigen Zuordnung bewirken.

Die Anziehungskraft hält die Erde in gewisser Nähe zur Sonne. Sie erstrebt Vereinigung. Die Erde muß ja auch der Sonne zugeordnet bleiben, wenn die Wellen von Licht und Wärme das Leben auf ihr beeinflussen sollen.

Anderseits wäre für sie zu große Nähe verderblich. Wäre die Erde nur von der Anziehungskraft geleitet, so würde sie schließlich in die Sonne hineinstürzen. Alles Leben fände dann in deren Gluten ein jähes Ende. Darum ist sie unter die Einwirkung der Abstoßungskraft gestellt, die sie von der Sonne fernhält.

Vereint bewirken beide Kräfte den wunderbaren Kreislauf der Erde um die Sonne Jahr für Jahr, und bedingen demgemäß das für die Erde so reiches Leben wirkende Verhältnis. So können die Strahlen der Sonne die Erde und ihre Fülle erfassen und ihre Wunderkraft an ihnen aufzeigen. Diese hingegen haben so Möglichkeit, das in ihnen geborgene Lebensgut zur Entwicklung und Reife zu bringen.

Die Anwendung dieses Gleichnisses auf unser Verhältnis zu Gott bedarf nicht weiterer Ausführungen. Gott ist uns in Christus gleichsam die lebenspendende Sonne, wir sind das Licht und Wärme benötigende Erdreich. Die Liebe ist wie die Anziehungskraft, die uns Gott entgegenführt. Die Religion sorgt dafür, daß das Verlangen nach göttlichem Sein und Leben uns nicht verderblich wird.

Gott sollen wir lieben, aber als Geschöpfe sollen wir es tun, nicht als ob wir seinesgleichen wären.

[1] II-II 81, 4 ad 3. Obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens.

Selbst in der *Seligkeit des Himmels verschwindet dieser Gegensatz nicht.* Wo selbst Glauben und Hoffen aufhören, bleibt mit der Liebe in gewissem Sinn die Devotio bestehen. Zwar brauchen wir keine symbolischen Kulthandlungen mehr, um in uns den Geist der Ehrfurcht zu erhalten und unsere Natur für die Gnade zu disponieren. Die Zeit der Entwicklung ist vorbei. Aber den Geist der Ehrfurcht können wir auch dort nicht missen.[1]

Das Bewußtsein, Geschöpf zu sein, wird bei aller Seligkeit des Himmels nicht aufgehoben. Vielmehr besteht ja diese auch in der Erkenntnis der herablassenden göttlichen Liebe und Barmherzigkeit.[2]

Die Religion ist also jene Tugend, durch die der Mensch mit Gott in das entsprechende Verhältnis gebracht wird. Durch die Kultakte wird der Wille zur geziemenden Unterwürfigkeit gegen das höchste Prinzip alles geschöpflichen Lebens befähigt. Ferner wird durch sie der Mensch nach seinem ganzen Sein und Leben auf das Einströmen göttlicher Gutheit hingeordnet.

Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn alle Lebensbeziehungen des Ewigen gegen sein Werk erkannt und ausgenützt werden. Dann wird das Geschöpf durch den Kult für die heilige Gemeinschaft wirksam bereitet. Je größer die Gnadenempfänglichkeit wird, umso intensiver kann die Gnade in die Herzen einströmen. Die Übung der Tugend der Religion ist also von höchster Bedeutung für das Gnadenleben, zumal durch sie das Ziel des Lebens nicht im Glück und Heil des Menschen gesehen wird, sondern vor allem und in erster Linie in der Verherrlichung Gottes.

[1] II-II 19, 11 ad 3. Timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo; quod etiam in patria manebit.

[2] II-II 19, 11. Augustinus: Timor ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. ... Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit, quo timor ipse perducit.

Thomas von Aquin
und
die Begründung der Todesstrafe.

Von X. BASLER, Freiburg i. Br.

(Fortsetzung und Schluß.)

III.

Positiver Nachweis, daß Thomas die staatliche Strafe zuletzt als Sühne und Vergeltung rechtfertigt.

Die Untersuchungen im vorigen Kapitel führten schon anläßlich der Begründung des staatlichen Strafrechtes da und dort an den Strafzweck und das Wesen der staatlichen Strafe, wie sie der Aquinate auffaßt, heran. Damit aber auch positiv und so klar wie möglich die Meinung des hl. Thomas heraustritt, wird hier zunächst gezeigt werden, wie schon aus der Metaphysik und dem Geist des Aquinaten der Strafzweck deduziert werden kann, der dann wieder durch Einzelstellen seine Bestätigung findet. Durch ein solches Vorgehen wird man der Gefahr des Abirrens vom richtigen Weg begegnen, die auf diesem Gebiete so groß ist, wie die Fehlschlüsse von Tischleder-Mayer beweisen; denn Tatsache ist, daß bei mehr äußerlicher Betrachtung, wenn nur die fraglichen Texte allein zu Rate gezogen werden, die Gefahr des Mißverständnisses besteht.

Auf die vorgeschlagene Art und Weise aber, durch Einordnung des Problems in die Metaphysik des Aquinaten wird Licht auf dunkle Stellen fallen und noch offensichtlicher als bisher hervortreten, daß das Verhältnis zwischen bonum commune und bonum privatum von Thomas nicht als primärer Rechtfertigungsgrund und letzter Zweck beim staatlichen Strafrecht gewertet wird, sondern nur als Begleitzweck beim tatsächlichen Vollzug der Todesstrafe und als Maß der tatsächlichen Anwendung Bedeutung erlangt.

Und ein weiterer Schritt auf diesem Wege wird dann auch zur

wahren Staatsauffassung des Aquinaten führen. Klar und deutlich hat er die Rechte und Funktionen des Staates umrissen, klar und deutlich aber auch seine Pflichten bestimmt und seinem Zugriff Grenzpfähle gesteckt. Doch letztere Probleme werden im nächsten Kapitel näher dargelegt werden.

a) Thomas geht aus von der auf philosophischem Wege gewonnenen Überzeugung, daß Gott der Urgrund und das Ziel alles Seins ist. Er ist unendlich vollkommen, das schlechthin absolute und unabhängige Sein. Außer diesem Sein und ohne dieses Sein ist nichts. Er ist der Schöpfer des ganzen abhängigen Seins und dessen Erhalter im tiefsten und buchstäblichsten Sinne.[1] Die Kontingenz seines Werkes schließt notwendig die Sinn- und Zielrichtung dieses Werkes auf den unabhängigen, absoluten Urgrund ein. So ist es also nur innere Notwendigkeit, wenn der absolute und unabhängige Gott sich zum letzten Ziel, Sinn und Zweck alles Außergöttlichen und Abhängigen machte, wenn er volle Hinordnung und Hingabe alles Geschöpflichen an seinen Willen verlangt. Aus dieser Tatsächlichkeit ergibt sich aber dann auch schon der Weg und die Norm für das sittliche Handeln und Wirken des geistbegabten Geschöpfes. Thomas sieht diesen Weg und diese Norm in der lex naturalis.[2]

Die ontologische Beschaffenheit der Natur wird für den Menschengeist zur absoluten Forderung und Verpflichtung. Sittlich gut und recht ist etwas zuletzt nicht, weil der Mensch es begehrt, sondern weil Gott es begehrt. Daher die Weihe und Höhe des sittlich Guten. « Der Mensch soll, weil Gott will »[3], und diesen seinen Willen hat Gott ohne Worte schon in der Natur und in dem inneren Wesen und den Wesensverhältnissen der Dinge zueinander jedem Geiste kundgetan. Die Natur und das Sosein, das Wesen der gottgeschaffenen Dinge, enthält so für den erkennenden und wollenden Menschen eine ihn aus seinem Kausal- und Finalverhältnis zu Gott heraus absolut und kategorisch verpflichtende Sittenordnung. Eine Sitten- und Rechtsordnung ist durch die Natur und das Wesen der Seinsordnung unabhängig vom Belieben des Einzelmenschen obligat gegeben, eben die *natürliche* Sitten- und Rechtsordnung, das ewige Gesetz Gottes selbst. Damit sieht Thomas also in der Soseinsbeschaffenheit der menschlichen

[1] Das ist der wesentliche Inhalt des Theismus, wie ihn Thomas von Aquin vor allem in der Prima Pars der S. Th. begründet.

[2] I-II qq. 93, 94, 95.

[3] *v. Hertling*, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 31.

Natur und der Natur aller übrigen Dinge die Norm für die sittlichen Handlungen und Taten des Menschen; er sieht darin die sittliche Ordnung schlechthin, nach der sich der Verkehr des Menschen mit den Dingen zu regeln hat und durch die eben auch das sittliche Tun des Menschen und der Menschen untereinander schon festgelegt und gewertet ist. Die Wertung erhält die menschliche Handlung durch ihre Beziehung zu Gott, dem Schöpfer und absoluten Gut, die überall auch da gesetzt und gegeben ist, wo der Mensch in Beziehung tritt zu der geschaffenen Welt. Ist letztere doch ein Werk des Schöpfergottes [1], hinter dem der Wille und die Gedanken Gottes dauernd wirksam sind, in der Realität der Erfahrungswelt zum sichtbaren Ausdruck kommen und fortgesetzt in Form innigster Durchdringung erhalten und wirksam werden.

Aus den gesetzten Zielen und Beweggründen heraus kann nun der Mensch in eigener Wahl seine Handlungen bestimmen gegen die gottgesetzte Norm. Er verkehrt allerdings damit die gottgewollte Ordnung in eine natur- und gottwidrige Unordnung. In seinem Willen ist damit durch sein gottwidriges Wollen eine Verkehrtheit, eine Auflehnung, ein Protest gegen Gott und eine freigewollte Störung der sittlichen Ordnung enthalten. Diese Verneinung und Bekämpfung der gottgeschaffenen Natur, diese Widersetzlichkeit gegen den eigenen Seinsgrund, den Schöpfer und das Zielgut des Geschöpfes, bezeichnet Thomas als immer verwerflich und in sich schlecht, weil sie sich eben gegen den Willen Gottes richtet. Als Geschehnis kann diese unrechte Tat wie alles einmal Geschehene nicht wieder getilgt werden. Aber eine ethische Wiederherstellung der Ordnung besteht darin, daß der Mensch nun etwas erleidet, was gegen sein Verlangen und Wollen ist. [2] Die verwerfliche Handlung war «contra naturam» und dadurch «contra Deum». Die ethische Wiederherstellung vollzieht sich nun entweder durch die Natur selbst in Form der Rache, die sie für ihre Vergewaltigung und Störung im Naturgeschehen nimmt und geht dann zurück auf Gott, der die Natur so eingerichtet hat, oder direkt durch Gott selbst in Form der von ihm verhängten Strafe. Sie kann aber auch vollzogen werden durch den Staat, d. h. durch die staatlich organisierten Mitmenschen und Rechtsmitglieder des Fehlenden. Doch auch in diesem

[1] « ... ordo naturae est ab ipso Deo; et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturae.» II-II q. 154 a. 12 ad 1.

[2] Vgl. II-II q. 108 a. 3 c und a. 4 c; ebenso I-II q. 87 a. 6 c.

Falle geht sie zurück auf Gott, der den Staat teilnehmen läßt an seinem Wiederherstellungsrecht und seiner Strafgewalt. (Näheres darüber siehe in diesem Abschnitt unter c.)

In allen den genannten Fällen also vollzieht sich eine Wiederherstellung der sittlichen Ordnung durch Gott dadurch, daß er dem Schuldigen etwas zu leiden auferlegt, d. h. etwas gegen den Willen und das sinnliche Gefühl. Diese Wiederherstellung ist eine Wiedergutmachung, eine Sühne und Vergeltung für die unrecht begangene und geschehene Tat und hilft damit der vom Menschen verachteten, göttlichen Sittenordnung wieder zur Geltung und Anerkennung. [1]

Diese Wiedergutmachung oder Wiederherstellung vollzieht sich also nach Thomas auf Grund metaphysischer Erwägungen ganz allgemein in Form von Zufügung eines Übels, das dem Willen entgegen ist [2]; denn der Wille, der in verkehrter Richtung abgebogen ist, muß wieder zurückgebogen werden zur sittlichen Ordnung. [3] Diese Zufügung von Übel erfolgt also bewußt und direkt als Antwort auf Sünde, auf sittliche Verschuldung, « propter peccatum », zum Ausgleich der Bosheit, d. h. eben als Strafe.

b) So ergibt sich aus der Metaphysik und dem Geist des hl. Thomas, daß er die Strafe auffaßt als Sühne, Vergeltung, Wiedergutmachung für die sittliche Schuld, « zum Ausgleich der Bosheit nach der Gerechtigkeit » [4], « um durch diesen Ausgleich von sittlicher Schuld und Strafe trotz des entgegengesetzten Willens des Übeltäters das ewige Gesetz Gottes in der Welt zu erfüllen ». [5] So versteht man auch, daß dann Lohn und Strafe nicht äußerlich oder nachfolgend zur sittlichen Ordnung herangetragen werden, sondern dem Sittengesetz eingeschaffen sind. Durch die Strafe kommt die überragende Majestät und Souveränität des Sittengesetzes über den widerstrebenden Willen des Empörers zum Ausdruck, weil eben, wer dauernd das Sittengesetz übertritt, die Rache der Natur, letzten Endes die Rache des Urhebers der sittlichen Ordnung, an sich selbst eben als furchtbare Strafe erfahren muß. Diese ist so notwendig eine Folge des sittlichen Tuns, wie das Leiden die notwendige Folge der Schuld auf Grund ihres innerlich notwendigen Verhältnisses

[1] Ähnlich *W. Rauch* in genannter Vorlesung. Vgl. II-II q. 108 a. 3 c und a. 4 c.

[2] Vgl. I-II q. 87 a. 2 c: Peccatum enim ... egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est, quod sit contra voluntatem.

[3] I-II q. 87 a. 6 c und II-II q. 108 a. 4 c.

[4] Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

[5] Vgl. *v. Hertling*, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 71.

ist.[1] Zweck und Sinn der Strafe im allgemeinen ist nach Thomas der Triumph der göttlichen Gerechtigkeit, der außerhalb des Beliebens der Menschen stehenden, absolut gültigen Sitten- und Rechtsordnung.[2] Aus diesen Gedanken heraus wird man verstehen, warum Thomas und mit ihm der mittelalterliche Staat « nur Strafen und keine rein prophylaktischen Maßnahmen gekannt hat », sobald es sich um Zufügung eines Übels gegen die im Naturrecht begründeten Güter des einzelnen handelt.

c) Die staatliche Strafe faßt Thomas analog auf, nämlich als Abbild der göttlichen Strafe.[3] Sie erhält ebenfalls ihre Begründung aus der sittlichen Ordnung, wie ihr auch durch diese das Strafausmaß zugemessen ist. Auch die staatliche Strafe ist ein Ausgleich der Gerechtigkeit, der ihr obliegt kraft der Teilnahme an der göttlichen Strafgewalt. Und auch sie hat die Aufgabe, wie die göttliche Strafe, die verletzte Ordnung zu reparieren.

Man leugnet heute so oft das Strafrecht des Staates im Sinne dieser Wiederherstellung der sittlichen Ordnung. Man behauptet, der Staat habe sich im Laufe der Geschichte diese Funktion nur infolge einer deifizierten Staatsomnipotenz angemaßt. Die staatliche Strafe sei auch nach Ansicht des hl. Thomas nichts anderes als sozialer Selbstschutz.[4] Von einem Strafrecht des Staates zum Ausgleich der Gerechtigkeit könne im Ernst nicht gesprochen werden, da menschliche Urteile gewöhnlich nicht der Gerechtigkeit entsprächen und diese Art des Beurteilens, Richtens und Strafens nur Gott zukomme.[5]

Diesen Behauptungen widerspricht Thomas auch wieder an vielen Stellen. So sagt er beispielsweise : « Punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiae commutativae. »[6] « Die menschliche Gerechtigkeit hat ihre Richtschnur in der göttlichen. »[7] « Urteilen » will heißen : bestimmen, was recht ist.[8] Für diese menschlichen Urteilsverhältnisse führt dann Thomas noch genauer die Be-

[1] Ähnlich äußert sich *v. Hertling*, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 153. Vgl. dazu auch II-II q. 61 a. 4 c.

[2] Vgl. a. a. O. *v. Hertling* ; vgl. II-II q. 61 a. 4 c und I-II q. 105 a. 2 ad 9' 10 u. 12.

[3] Vgl. II-II q. 108 a. 1 ad 1.

[4] *O. Schilling*, Rechts- u. Soziallehren, S. 174-75.

[5] *J. Mayer*, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, S. 127.

[6] II-II q. 108 a. 2 ad 1.

[7] II-II q. 65 a. 3, 2.

[8] II-II q. 60 a. 1 c.

deutung des menschlich-richterlichen Urteils aus. Urteilen besagt (danach) zuvörderst Tätigkeit des Richters, der, wie schon sein Name andeutet, Recht zu sprechen hat. Das Recht aber ist Gegenstand der Gerechtigkeit. Das Urteil also schließt seiner ersten Bedeutung nach in sich ein die Bestimmung dessen, was recht oder gerecht ist.[1] Und II-II q. 61 a. 4 c sagt er: « Wiedervergoltenes besagt Gleichheit im Leiden mit Rücksicht auf eine vorhergehende Tätigkeit. ... Dieses Wiedervergeltungsrecht wird im Alten Testament ausgedrückt mit den Worten (Exod. 21, 23): « Er soll bezahlen das Leben mit seinem Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn. » Auch nach Deut. 25 muß die Strafe dem Umfange der Schuld entsprechen: Nach dem Maße der Sünde soll sein das Maß der Strafe. »[2]

II-II q. 60 a. 5 c führt Thomas die menschliche Gerechtigkeit direkt auf das Naturrecht zurück: « Gerecht aber ist etwas 1. kraft der Natur der Sache, und das ist das Naturrecht; 2. kraft einer gewissen Vereinbarung unter den Menschen, und das ist das positive Recht. ... Das geschriebene Recht erstreckt sich nun auf beides, so aber, daß es das Naturrecht wohl in sich enthält, jedoch nicht aufstellt. Dagegen enthält es das positive Recht in sich und stellt es auf, indem es zu selbem die Kraft der Autorität hinzufügt. » « Hieraus ersieht man, daß es der Obrigkeit nicht nur erlaubt ist, sondern auch zu ihrem Verdienst gehört, wenn sie *aus Eifer für die Gerechtigkeit an den Bösen Vergeltung übt.* »[3] « Vom weltlichen Machthaber heißt es Rom. 13, 4: er ist Gottes Diener, ein Rächer zur Bestrafung für den, der Böses tut. »[4] Aus diesem Grunde sagt auch Thomas: « Wenn jemand in seinem Amte als Richter Vergeltung sucht, um die Schlechtigkeit zu unterdrücken und nicht aus Haß, so heißt es da dem Zorngerichte Raum geben, d. h. dem göttlichen Gerichte, insofern die Vorgesetzten seine Diener sind. ... *Für das Schuldübel, das jemand in einer Tat wirkt, legt darum der Richter ein Strafübel auf nach der Gerechtigkeit zum Ausgleich der Bosheit.* »[5] An einer anderen Stelle folgert Thomas die menschliche wie die göttliche Strafe aus dem Naturrecht direkt. « Jedes menschliche Gesetz leitet sich vom Naturgesetz ab. ... So leitet sich also manches ab von den allgemeinen Prinzipien des Naturgesetzes wie Schlußfolgerungen; wie

[1] II-II q. 60 a. 1 c.
[2] I-II q. 105 a. 9.
[3] Comment. ad Rom. c. 13, lect. 1.
[4] II-II q. 108 a. 1 ad 1. Vgl. Comment. ad Rom. c. 13, lect. 1.
[5] Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

z. B., daß man nicht töten soll, abgeleitet werden kann von dem Prinzip, man solle andern nichts Böses zufügen. Manches andere leitet sich ab, wie die Anwendung des Prinzips auf besondere Verhältnisse ; wie z. B. das Naturgesetz einschließt, man müsse jeden, der sündigt, strafen. Daß man ihn aber so oder so im Einzelfalle bestrafe, das ist eine Anwendung des Naturgesetzes auf bestimmte einzelne Fälle.[1] Beiderseitige Art und Weise findet sich im menschlichen Gesetze. Nun hat das menschliche Gesetz, wenn es in erster Weise vom Naturgesetz sich ableitet, nicht nur aus sich selbst, sondern auch aus dem Naturgesetze seine Kraft. »[2] Also auch das menschliche Strafrecht ist im Naturrecht eingeschlossen oder, was für Thomas gleichbedeutend ist, in der sittlichen Ordnung. Diese Tatsache formuliert er auch I-II q. 87 a. 3 c, wenn er sagt : « Die Sünde verdient auf Grund dessen Strafe, weil sie eine Ordnung verkehrt. So lange aber die Ursache dauert, dauert auch die Wirkung an. Wie lange also die Verkehrtheit der betreffenden Ordnung bleibt, so lange muß auch die Sühne geschuldet werden. » « Da die Sünde ein ungeordneter Akt ist, so wirkt jeder, der sündigt, gegen irgend eine Ordnung. ... Danach kann also der Mensch gemäß den drei Ordnungen, denen er unterworfen ist, dreifach bestraft werden. Denn 1. ist der menschliche Wille unterworfen der eigenen Vernunft ; 2. der Ordnung dessen, der außen regiert, entweder in den geistlichen oder in den zeitlichen Dingen und bei den letzteren entweder im Staate oder in der Gemeinde, und 3. der Ordnung der göttlichen Weltregierung. Wer aber sündigt, der verwirft diese dreifache Ordnung der Vernunft, des menschlichen Gesetzes und des göttlichen. Danach besteht somit die dreifache Strafe : die 1. von sich selbst, nämlich der Gewissensbiß, 2. die Strafe von seiten der Menschen und 3. die von seiten Gottes. »[3] « Die Strafe folgt der Sünde, insofern sie ein Übel ist auf Grund ihrer Regelwidrigkeit. Wie also das Übel unabsichtlich vom Sünder aus in der Sünde ist, so auch die Strafe. »[4] Wie ganz und gar Thomas die *menschliche Strafe* als *Teilnahme* an *Gottes Strafgewalt*, als *Sühne* und *Wiedergutmachung*, als *Ausgleich* der *Gerechtigkeit* auffaßt, geht weiterhin besonders auch deutlich aus I-II q. 87 a. 6 c hervor : « Der Sündenakt macht den Menschen schuldig der Strafe, insoweit er die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit über-

[1] Darum braucht der Staat auch nicht zu allen Zeiten und Kulturlagen für dieselbe Tat dieselbe Strafart zu verhängen. Vgl. unten Abschnitt IV der Abhandlung. Vgl. hierzu II-II q. 108 a. 3 ad 1 et 2.
[2] I-II q. 95 a. 2 c. [3] I-II q. 87 a. 1 c. [4] Ebd. ad 1

schreitet, zu der er nicht zurückgehen kann, außer dadurch, daß die Strafe eine Wiedervergeltung übt, die zum Gleichmaß der Gerechtigkeit zurückleitet. Daher muß jener, der seinem Willen mehr als sich gebührte, gegen das Gebot Gottes handelnd, nachgegeben hat, nun nach der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit etwas, sei es gezwungen, sei es freiwillig, leiden, gegen das, was er nach seinem eigenen Willen wollen möchte. *So geschieht es auch bei dem den Menschen zugefügten Unrecht, daß durch die Wiedervergeltung der Strafe die gleichmäßige Ordnung der Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.* Mag also auch der Sündenakt oder die angetane Beleidigung aufgehört haben, es bleibt noch Schuld, die Strafe verdient. »[1] Darum darf auch der Staat die Strafe verhängen *nach* der schlechten Tat und ist nicht wie bei der Notwehr auf einen gegenwärtigen gewaltsamen Angriff beschränkt.[2] « Wer gemäß seiner Stellung die Übeltäter straft, der maßt sich nicht das, was Gottes ist, an, sondern gebraucht die ihm nach göttlicher Anordnung zustehende Gewalt. Heißt es doch Rom. 13, 4 vom weltlichen Machthaber: Er ist Gottes Knecht, Rächer zur Bestrafung desjenigen, der Böses tut. »[3] Und die Meinung, die Strafe könne aus staatlichen Sicherungs-, Abschreckungs- und Besserungsgründen allein gerechtfertigt werden, schließt Thomas mit der Bemerkung schlechthin aus: « Nur wegen einer Ungerechtigkeit wird jemand gemäß der bürgerlichen Rechte bestraft. »[4] « Es ist nicht erlaubt, jemandem einen Schaden zuzufügen, außer zur Strafe wegen der Gerechtigkeit. »[5] « Wenn aber der Richter das Übel der Schuld, welches jemand beging, mit dem Übel der Strafe nach Gerechtigkeit vergilt, um einen Ausgleich für die schlechte Tat zu schaffen, so fügt er zwar materiell Böses zu, aber formell und an sich Gutes. Wenn deshalb der Richter den Straßenräuber für den Mord aufhängen läßt, so vergilt er nicht Böses mit Bösem, sondern Böses mit Gutem. »[6] « Ebenso verhält es sich auch, wenn jemand Böses sagt durch Anordnen; denn auch hier kommt es vor, daß man das materiell Böse mit Rücksicht auf das Gute sagt, z. B. wenn aus dem Anordnen des einen dem andern das Übel der Strafe um der Gerechtigkeit willen erwächst; dies ist erlaubt. Und in dieser

[1] Vgl. ebd. ad 1, 2, 3.
[2] II-II q. 64 a. 2 u. a. 7.; vgl. *W. Rauch*, Staatslexikon a. a. O.
[3] II-II q. 108 a. 1 ad 1.
[4] II-II q. 59 a. 3, 2.
[5] II-II q. 65 a. 2 c.
[6] Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

Weise werden die Übertreter des Gesetzes verflucht, d. h. der Strafe gemäß der Gerechtigkeit überantwortet. »[1]

Nach den Ausführungen im vorliegenden Kapitel dürfte aus des Aquinaten Metaphysik sowohl wie aus den Belegstellen der Nachweis erbracht sein, daß Thomas das *Wesen* und den *ersten Zweck auch* der *staatlichen Strafe* in der *Wiedergutmachung* und *Wiederherstellung* der *verletzten sittlichen Ordnung* sieht und *nicht einzig* und *allein* oder *in erster Linie* in der *Sicherung* des *Gemeinwohles.* Ferner geht daraus hervor, daß Thomas *rein prophylaktische Mittel* und *Schutz-* und *Sicherungsmaßnahmen, soweit* sie *ohne* die *sittliche Schuld* die *naturrechtlich begründete Existenz* und *Integrität des Menschen bedrohen, bewußt abgelehnt. Die staatliche Strafe ist nach Thomas nur als Sühne und Vergeltung erlaubt.* Wenn auch zu diesem ersten Strafzweck andere hinzutreten und bei Thomas als Strafmaß und begleitende Nebenzwecke ihre Berechtigung finden, so bleibt bei ihm die *sittliche Schuld allein* der *innere Rechtfertigungsgrund* bei der *staatlichen Strafe,* wie bei *jeder Strafe* überhaupt.

Die theistische Weltbetrachtung des hl. Thomas sieht eben hinter dieser Ordnung die Majestät und den Willen des persönlichen Gottes, und ihr ist jede irdische Strafgewalt eine wirkliche Teilnahme an Gottes Strafgewalt selbst. Peter Tischleder und Josef Mayer übersehen, wie sehr sich in ihrer Straftheorie der Einfluß des Positivismus geltend macht, der die staatliche Strafe lediglich als prophylaktisches Mittel zur Verhütung weiterer Vergehen gegen die von Natur oder autoritativer Satzung bestehende Ordnung auffaßt. Man kann sich auf diesen Standpunkt stellen, man kann aus rein egoistischen Rücksichten dem Staat das Recht der Todesstrafe zugestehen und dadurch der Strafe, dem Strafrecht und dem ganzen Gemeinschaftsleben die Seele nehmen. Man kann aber nicht sagen, Thomas von Aquin vertrete diese Ansicht. Thomas sieht in der staatlichen Strafe nicht nur eine Reaktion der angegriffenen staatlichen Gesundheit und Lebensfülle, eine Lebensäußerung, wie wir sie positiv gerichtet in der Beitreibung von Steuern sehen, um den staatlichen Bestand zu sichern.[2] Nach Thomas reicht die staatliche Strafe weit über den Staat selbst hinaus und weist hin auf den Urheber der sittlichen Ordnung und aller staatlichen Gemeinschaften und Gesetze.

[1] Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

[2] Ähnlich *W. Rauch,* Staatslexikon, im Auftrag der Görres-Gesellschaft, hrg. von Hermann Sacher, III [5] 862 ff.

IV.

Die Bedeutung des bonum commune innerhalb des staatlichen Strafrechtes.

a) Die Lösung des in Frage stehenden Problems hängt letzten Endes davon ab, welche Auffassung man vom Menschen hat. Der Mensch ist als Person und Glied eingebaut in eine organisch aufgebaute Wesens- und Wirkordnung. Und alle menschlichen Gebilde, gleich welcher Art, sind Verbindungen und Ordnungen unter Personen. Weil aber jeder Mensch in diese Ordnungen eingegliedert ist, so muß er von Natur aus geschaffen sein, nicht nur als Person, sondern auch als Gliedwirklichkeit, als Gesamtperson. [1] Max Scheler sagt darüber in seiner Ethik, es gehöre zum Wesen einer Person, daß ihr Denken und Tun zugleich und ursprünglich eine selbstverantwortliche, persönliche Wirklichkeit ist, als auch eine mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft. Als höchste Wesensart sozialer Gemeinschaft bezeichnet Scheler « die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen in einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson ». Dabei schließen sich Individuum und Gemeinschaft, Personexistenz und Gliedwirklichkeit gegenseitig ein und nicht aus. Der eigene und eigentümliche Selbstwert, der jedem Glied in der Gemeinschaft eignet, wird durch die Gesamtheit nicht verletzt. Und die Selbständigkeit des einen Teiles, sei es des bonum commune oder des bonum privatum, kann niemals zu Ungunsten des anderen Teiles erreicht werden. Als Glied des sozialen Ganzen sind die einzelnen mitverantwortlich für eben dieses Ganze ; als Einzelpersonen tragen sie ihren unantastbaren Eigenwert zuletzt im geistigen Teil des Menschen, in den unsterblichen Seelen. Person und Gemeinschaft haben also ein Eigenrecht gegeneinander und miteinander und füreinander. Keiner kann auf Kosten des andern geschädigt oder beseitigt werden.

§ 1. Zweck, Ziel und Vollendung der geistigen Persönlichkeit liegen letzten Endes auch im geistigen Bereich, und der innersten Wesensstruktur nach ist das Ziel der Persönlichkeit ein persönliches. [2]

[1] Vgl. « Schönere Zukunft » III (1928) Nr. 2, S. 33.

[2] Ähnlich *v. Hertling*, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 85 ; vgl. *Thomas*, De reg. princ. 1, 14.

Zur Erlangung dieses Zieles müssen alle Kräfte angespannt und alle Verhältnisse dienstbar gemacht werden. Kein anderes Wesen und keine Gemeinschaft, selbst der Staat nicht ausgenommen, haben ein Recht, diese individuelle Zielerreichung zu vereiteln ; ist doch dieses geistige Ziel der Persönlichkeit das Ziel der unsterblichen Seele und liegt im jenseitigen Lebensbereich und ist seiner ganzen inneren Struktur nach weit erhaben über alle diesseitigen Zielsetzungen, selbst über die der Gesamtheit. Die Erstrebung dieses Zieles führt nach Thomas in Verhältnisse hinein, die die Erfahrungswelt weit überragen, in die Gemeinschaft mit Gott, für den der Mensch zuletzt da ist [1] : « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. ... Sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. » [2] So ist also nicht der Staat das letzte und einzige Ziel des Menschen, wenn letzterer auch seiner Naturbeschaffenheit nach den Weg zur Gottgemeinschaft als dienendes und hingebendes Glied der Gemeinschaft zurücklegen muß.

§ 2. Aus diesen Gründen liegt es auch im Begriff der Persönlichkeit, daß gerade der in der Gemeinschaft lebende Mensch eine Eigenexistenz hat, und vermöge seiner Art muß er von der Gemeinschaft, in die er hineingeboren ist, verlangen, daß sie dieses sein Recht der Eigenexistenz auch achtet, und zwar als das ursprünglichste Naturrecht des Menschen, das der Staat weder geben noch nehmen kann. [3] Dieses Recht ist da, ist als das Recht der Menschenwürde eingebaut in die Stufenordnung der Werte und Wertreiche und von vornherein der Zugriffsmacht des Staates entzogen. Mit diesem unverlierbaren Recht der Persönlichkeit ist auch seine Unveräußerlichkeit verbunden, und zwar in der Weise, daß der Mensch nie sich dieses Gutes entledigen könnte, auch wenn er wollte, ohne gegen die sittliche Ordnung zu verstoßen. [4]

Dieses Recht der Persönlichkeit, dieses Recht der Eigenexistenz läßt sich aber den verschiedenen Anlagen der Menschen entsprechend in mehrere Komponenten zerlegen :

aa) Die Hauptkomponente dieses Rechtes stellt, wie sich auf den ersten Blick ergibt und früher schon aus Thomastexten abgeleitet wurde, das Recht des Menschen auf sein leibliches Dasein dar. Ohne

[1] Ähnlich *v. Hertling,* S. 85.

[2] I-II q. 21 a. 4 ad 3.

[3] Ähnlich *v. Hertling,* Recht, Staat und Gesellschaft, S. 86 ; *Thomas v. Aquin,* II-II q. 64 a. 6.

[4] Vgl. *v. Hertling,* a. a. O. S. 86 ; II-II q. 64 a. 5 c et ad 1, ad 2, ad 3.

dieses leibliche Leben keine menschlich-irdische Persönlichkeit, keine Entwicklungs- und Betätigungsmöglichkeit als Mensch. Dieses Recht auf die körperliche Existenz ist nach Ansicht des hl. Thomas so ursprünglich, so unabhängig von der Entscheidung des Staates, daß der Mensch überall dort das Recht der Selbstverteidigung hat, wo es sich um Zurückweisung eines gegenwärtigen, gewaltsamen Angriffes handelt [1] und der Staat dieses Recht des Menschen nicht schützt und nicht schützen kann.

bb) « Nur eine besondere Seite des Rechtes der Eigenexistenz ist sodann der Anspruch auf Schutz der Integrität und Gesundheit des Leibes » [2], weil auch diese Güter auf das Sein des Menschen gerichtet sind.

cc) Ein weiteres natürliches Gut ist nach Thomas die Freiheit. [3] Ohne diese kann der Mensch überhaupt keine höheren geistigen Rechte geltend machen. Die Freiheit der einzelnen aber ist nicht unbegrenzt, sondern in der Sitten- und Rechtsordnung sind dem Menschen Zwecke und Ziele vorgezeichnet, zu deren Verfolg er verpflichtet ist. Diese setzen ihm, dem Menschen als Einzelwesen und Gemeinschaftsglied, von selbst die nötigen Schranken in der Freiheit.

b) Nun entstehen aber häufig scheinbare Konflikte zwischen den Naturrechten des einzelnen und den Interessen der Gesamtheit, zwischen bonum commune und bonum privatum.

§ 1. Bei den eigentlichen Grenzgebieten zwischen Einzelpersönlichkeit und Staat lassen sich keine gleichbleibenden scharfen Abtrennungen für alle Zeitverhältnisse vornehmen. Dies gilt überall dort, wo Rechte des einzelnen fraglich werden, die nicht auf sein Sein, auf seine Substanz gehen. Solche Fälle treten ein beim Fraglichwerden von Eigentum und Freiheit des Individuums. So hat es beispielsweise im Laufe der Geschichte Zeiten gegeben, in denen versucht wurde, den Freiheitsbereich der Einzelpersönlichkeit zu erweitern oder zu verengern. Zur Zeit stehen wir wohl in einer Epoche, die auf der einen Seite zu Gunsten des Gemeinwohles das Privatwohl ungebührlich einzuengen sucht und auf der andern Seite sinnlose und zwecklose Freiheiten gewährt, die nicht am Platze sind. So viel steht aber fest, daß die Freiheit des einzelnen in hohem Maße vom Wohle der Gemeinschaft abhängig und

[1] II-II q. 64 a. 7 c; vgl. *W. Rauch*, Staatslexikon, III [5], Spalte 866/67/68.

[2] Vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 89; *Thomas v. Aquin*, II-II q. 108 a. 4 ad 2 u. q. 64 a. 6 u. q. 65.

[3] II-II q. 65 a. 3 c.

nicht in dem Maße unantastbar ist, wie es die Rechte des Menschen sind, die sein Sein schützen, nämlich das Recht auf Leben, auf Integrität und Gesundheit.

Heute besteht aber die Tendenz, über diese Grenzgebiete hinaus noch weiter zu gehen. Man versucht selbst die Einengung auch der ursprünglichsten Menschheitsrechte, wie auch aus Josef Mayers Stellung zu den in den letzten Jahren aufgetauchten Sterilisierungsbestrebungen hervorgeht. Man vergißt dabei, daß der Mensch, was sein Leben und seine Integrität anbelangt, « in certa possessione » von Natur aus ist und daß er deshalb auch ein unantastbares natürliches Recht auf diese Güter hat. Wird die Überordnung des bonum commune über die Einzelpersönlichkeit zu stark betont oder gar als absolut bezeichnet, so geraten hiermit die unantastbaren natürlichen Rechte des einzelnen ins Schwanken.

Aus den vorangegangenen Untersuchungen geht aber hervor, daß eine solche Verletzung der Rechte des einzelnen durch Überbetonen der Rechte der Sozialeinheit nur auf einen logisch-sachlichen Fehler zurückzuführen ist, niemals jedoch auf natürliche Realitäten und Seinsverhältnisse.

Man könnte einen bereits unternommenen Gegenversuch machen. Er bestände in der Beibringung eines Beweises dafür, daß diese Menschenrechte nur dann bestehen, wenn sie nicht in Konflikt kommen mit den Rechten der Gemeinschaft. Doch man wird in diesem Fall « den vollen Beweis dafür verlangen müssen », daß tatsächlich für den Eingriff in die Menschenrechte, sobald sie mit den Rechten der Gemeinschaft in Konflikt kommen, ein sicheres und stärkeres Recht vorliegt, das erlaubt, in diese Persönlichkeitsrechte des einzelnen einzugreifen. Besteht keine Möglichkeit, einen derartigen Beweis zu liefern, so liegt auch kein Eingriffsrecht des Staates vor. [1] Um den Inhalt des Beweises noch einmal zu fixieren : Es handelt sich hier um den Nachweis, daß der Staat nicht nur eine teilweise Überlegenheit über den einzelnen hat, sondern daß die Überordnung des Staates absolut ist, so absolut, daß dem Staate aus dieser absoluten Überlegenheit das Eingriffsrecht in die letzten Persönlichkeitsrechte des einzelnen zukommt. Daran ist ja nicht zu zweifeln, daß der Staat eine weitreichende Überordnung über sachliche Leistungen, über Tätigkeiten, über das akzidentelle Sein, über das Gliedsein des einzelnen hat. Der

[1] Ähnlich *Fr. Hürth* S. J., « Stimmen der Zeit », 59 (1929) 366 f.

einzelne hat dem Allgemeinwohl zu dienen, und dieser Dienst geht unter Umständen so weit, daß der Staatsbürger mit Eigentum und Leben für das Gemeinwohl einzutreten hat. Aber diese Pflichten kommen dem einzelnen nicht aus einer absoluten Zugriffs- und Verfügungsgewalt des Staates zu ; denn es handelt sich dabei nicht um einen direkten Zugriff auf das Leben des einzelnen durch den Staat. Das Individuum wird dabei nur einer großen Lebensgefahr ausgesetzt, ähnlich wie bei der persönlichen Notwehr ; nicht aber wird es direkt vom Staate getötet. Hier handelt es sich aber darum, nachzuweisen, daß die absolute Überordnung des Staates so weit reicht, daß ihm ein direktes Zugriffsrecht auf Leben und Integrität des einzelnen kraft dieser absoluten Überlegenheit zukommt. Bei dieser Beweisführung käme es darauf an, daß eine unbedingte Überordnung des Staates über den einzelnen nachgewiesen würde und daraus dann, als konsequente Auswirkung der absoluten Überlegenheit, die Macht über Leben und Integrität. Dieser Versuch scheitert aber an der erforderlichen Voraussetzung ; denn eine derartig absolute Überordnung des Staates kann nicht aus der Wesensbeschaffenheit der menschlichen Natur abgeleitet werden. Sie existiert nur im Denken und Wollen des Staates, oftmals aber ohne reale Berechtigungsgrundlage. Auch Thomas kennt eine derart weitreichende Überlegenheit des Staates nicht. Nach ihm « ist letzten Endes der Staat für den Menschen da und nicht der Mensch für den Staat ». Wer aus der natürlichen Hinordnung des Menschen auf die staatliche Gemeinschaftsbildung einen Beweis dafür ableiten wollte, daß eine absolute Überordnung der staatlichen Gemeinschaft über den einzelnen von Natur aus besteht und in dieser staatlichen Gemeinschaft das unmittelbare diesseitige Ziel des Menschen sehen wollte, würde dabei vergessen, daß es sich hier um ein natürliches Mittel handelt, das er als Ziel ansieht. Die Hinordnung des Menschen auf die staatliche Gemeinschaftsbildung ist nichts anderes als die Herstellung eines natürlichen Mittels zur letzten und endgültigen Zielbestimmung des Menschen. Dieses Mittel hat also dem Menschen zu dienen und nicht hat der Mensch letzten Endes ihm zu dienen.[1] « Aus einer unbedingten und universellen Überordnung des Staates läßt sich also der angestrebte Beweis für die Berechtigung der direkten gesetzlichen Sterilisierung nicht führen. »[2] Und noch weniger geht es an,

[1] Vgl. *Fr. Hürth* S. J., « Stimmen der Zeit », 59 (1929) 366-67.
[2] *Fr. Hürth* S. J., a. a. O.

Thomas zum Zeugen solcher Beweisführungen aufzurufen. Auf dem Naturrecht, der sittlichen Ordnung aufbauend, findet er nach dieser Seite sichere Schranken für die Staatsgewalt, ebenso aber auch für die Rechte des einzelnen. [1]

c) Die Bedeutung des Gemeinwohles innerhalb des staatlichen Strafrechtes wird von selbst klar ersichtlich werden, wenn wir über die Struktur des Staates und die Verbundenheit des Individuums mit dem Staate nicht mehr im Zweifel sind.

§ 1. Bei der Betrachtung der Struktur des Staates wäre einmal das Wesen des Staates zu untersuchen und zum andern die Zwecke und Ziele der staatlichen Gemeinschaft:

aa) Nach Thomas' Lehre besteht das *Wesen* des Staates darin, daß eine Vielheit von Menschen unter einer gemeinsamen Obrigkeit zu einer Einheit verbunden ist. Diese garantiert die Möglichkeit, daß innerhalb der Gemeinschaft alle in der sittlichen Ordnung grundgelegten Menschheitszwecke und -Ziele ordnungsgemäß erreicht werden können. [2]

bb) Den Zweck und das Ziel des Staates sieht Thomas in der Aufrechterhaltung der sozialen und damit der sittlichen Ordnung, woraus sich dann als weiterer Staatszweck die allgemeine öffentliche Wohlfahrt ergibt. [3]

§ 2. Die menschliche Natur wird auch von Thomas wie von allen Ethikern des Mittelalters, die auf dem Naturrecht aufbauten, als die Norm der sittlich-sozialen Ordnung angesehen. Aus dieser Norm ergibt sich das sittliche Maß sowohl für das bonum commune wie auch für das bonum privatum. Und diese Norm ist zugleich auch der sittliche Grund für die Wechselbeziehung von bonum commune und bonum privatum.

aa) Man versucht immer wieder an Stelle der Vielheit aller einzelnen eine staatliche Einheit selbständigen Inhaltes und höherer Ordnung mit eigenen Zielen und Zwecken zu setzen und bezeichnet es als unrichtig, wenn die christliche Sozialethik letzten Endes in eine individualistische hinausläuft, d. h. in eine solche, die die sozialen Maßnahmen und staatlichen Gesetze zu Gunsten aller einzelnen aus der ontologischen Naturbeschaffenheit des Menschen mit ihren vielen

[1] I-II q. 64 a. 5 c; q. 94 a. 6 ad 3; II-II q. 66 a. 7 c; I-II q. 71 a. 6 ad 4; q. 73 a. 10 c; II-II q. 66 a. 8 ad 3; De reg. princ. 1, 11 u. 7; 4 Sent. d. 36 q. 1 a. 2; I-II q. 90 a. 1 ad 3; 3 Sent. d. 37 q. 1 a. 4 c.

[2] Vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 63.

[3] II-II q. 69 a. 4 c; De reg. princ. 1, 15; 1, 13.

Hinweisen und Notwendigkeiten zur Gemeinschaftsbildung ableitet.[1] Mit andern Worten, in allen Konsequenzen will man den Machtstaat und den Staatsabsolutismus und als Gewährsmann wird, wie im Laufe dieser Abhandlung schon mehrfach bemerkt wurde, Thomas von Aquin angeführt. Es kann aber nicht zugegeben werden, daß Thomas einer absolutistischen Staatsauffassung huldigt und den Machtstaat verteidigt, der unabhängig vom Wohl der Einzelglieder eigene Zwecke und Ziele hätte. Die Zwecke und Ziele, die der Staat zu verfolgen hat, sind vielmehr in der Natur des Einzelmenschen, der seinem körperlich-geistigen Sein nach sowohl ein Individual- als auch Sozialwesen ist, grundgelegt. « Das Gemeinwohl nimmt letzten Endes sein Maß vom Wohl des Einzelmenschen, nicht zwar vom Wohl eines einzelnen, d. h. vom Einzelwohl nicht in dem Sinne, daß die Gemeinschaft einem einzelnen, seinen Sonderinteressen, seiner rücksichtslosen Eigen- und Ichsucht zu dienen hätte, wohl aber in dem Sinne, daß es Aufgabe des Staates ist, jene Bedingungen und Verhältnisse zu schaffen, die es tunlichst allen Einzelmenschen ermöglichen, ihr wahres zeitliches Wohl selbst zu wirken. »[2] Dieses sein Wohl kann der Einzelmensch nicht allein wirken, weil er seiner Natur nach nicht nur ein Individual-, sondern auch ein Sozialwesen ist und als solches auf die Hilfe anderer angewiesen ist. Diese soziale Veranlagung des Menschen drängt ihn zur Gemeinschaftsbildung. Eine Gemeinschaft kann jedoch nur bestehen und die ihr von der sittlichen Ordnung vorgezeichneten Menschheitszwecke und Ziele erstreben und erreichen, wo der Friede unter den Menschen herrscht und so das ungestörte Zusammenwirken der Menschen untereinander ermöglicht und garantiert ist.[3] Ohne dieses friedliche Zusammenwirken, das übrigens auch in den Menschheitszwecken miteingeschlossen ist, werden nie Gemeinschaftsziele, nie das bonum commune erreicht werden können und damit letzten Endes auch nie als das wahre Wohl und Ziel der Einzelmenschen.[4]

bb) Von hier aus zeigt nun Thomas den Weg, wie das Sittengesetz, das in sich Menschheitszwecke und Individualziele, das bonum commune wie das bonum privatum eingeschlossen hält und in der Wesens-

[1] Diesen Versuch macht auch *Rudolf Kaibach* O. Cap. in seinem Werk: Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung, S. 38 ff. (Düsseldorf, Schwann 1928).

[2] *Fr. Hürth* S. J., « Stimmen der Zeit », 59 (1929) 368.

[3] I-II q. 94 a. c 2 ; vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 71.

[4] De reg. princ. 1, 15 ; Comment. in Ethic. 3, 8 ; De reg. princ. 1, 2 ; S. c. G. IV 96 ; III 115.

beschaffenheit des Individuums grundgelegt ist, natürlicherweise als Grund hinweist, sowohl auf die ethisch erlaubte und notwendige Einschränkung schrankenlosen Freiheitswillens einzelner, als auch auf das Recht, das zur Aufrechterhaltung des Gemeinschaftsfriedens und der staatlichen Ordnung und damit zur wahren Zielerreichung unerläßlich wird. So ist also das Recht erforderlich, um die Verfolgung und Erreichung der Menschheitszwecke zu ermöglichen, und ist somit wie diese wurzelhaft enthalten in der sittlichen Ordnung. Die Konkretisierung der Rechtsnorm und deren tatsächliche Durchführung verlangt aber ihrem inneren Wesen nach einen Träger, der natürlicherweise befugt und autoritativ begabt ist, um die Rechtsnorm durchführen zu können. [1] Dieses autoritative Organ nimmt also letzten Endes seine Gesetzlichkeit aus der sittlichen Ordnung selbst her oder besser noch aus dem Willen des Urhebers dieser Ordnung, aus dem Gottesgnadentum. [2] Aufgabe und Zweck dieser Autorität ist die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung in Form des natürlichen Rechtes [3] und der Schutz für die wahre Wohlfahrt möglichst aller Gemeinschaftsglieder im Staate. Damit ist also der einzelne wie der Staat in der sittlichen Ordnung enthalten und eingebaut [4], und Thomas hat auf dem Wege über die Wesensbeschaffenheit des einzelnen die Stellung des Staates und der staatlichen Autorität festgelegt.

Der Aquinate sieht im Staate nur den Rechts- und Wohlfahrtsstaat [5], aber keinen Machtstaat [6], der Gesetze erlassen oder Rechte verleihen und verweigern könnte, einfach im Gedanken an die Einheit und Größe höherer Ordnung. Der staatlichen Autorität eignet keine Omnipotenz, sondern sie ist nur die Dienerin Gottes. [7] Allerdings ist diese Dienerin die Trägerin hoher Würden und Rechte [8], doch auch ebensolcher Pflichten und Verantwortungen. Gerade sie, die staatliche Autorität ist vor allem gebunden an den Willen Gottes, wie er sich offenbart in der sittlichen Ordnung, im Naturrecht, im Sein des Menschen. [9]

[1] I-II q. 90 a. 1 ad 2; q. 91 a. 3 ad 1; q. 99 a. 4 c; 2 Sent. d. 44 q. 1 a. 3.

[2] Vgl. I-II q. 96 a. 4 ad 3; II-II q. 69 a. 4 sed c.; II-II q. 108 a. 1 ad 1; q. 10 a. 10 c; De reg. princ. 1, 1; S. c. G. III 85; Comment. ad Rom. c. 13, lect. 1.

[3] 2 Sent. d. 44 q. 1 a. 3 obi. 4.

[4] I-II q. 93 a. 3 ad 2.

[5] S. c. G. III 129; Comment. in Ethic. Nic. 9, 6; De reg. princ. 1, 15.

[6] De reg. princ. 1, 8.

[7] Comment. ad Rom. c. 13, l. 1, 4-6.

[8] De reg. princ. 1, 7-9 et 1, 8.

[9] I-II q. 96 a. 4 ad 3.

Aus den gleichen Gründen hängt auch die Verwirklichung des Staates, das bonum commune und die Anerkennung der sittlichen Ordnung nicht von der Willkür des einzelnen ab. Auf diesen Grundlagen ist sowohl dem übertriebenen Individualismus, Sozialismus wie auch dem Absolutismus die Spitze abgebrochen. Der Staat ist notwendig da um des Rechtsschutzes und der Wohlfahrt aller einzelnen willen.

Aus dieser Notwendigkeit des Staates ergibt sich aber auch für den einzelnen die sittliche Forderung, beizutragen zur staatlichen Gemeinschaftsbildung, Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung, Befolgung der zu Recht bestehenden staatlichen Gesetze [1] und zur Unterwerfung unter die staatliche Autorität. [2]

Damit wirkt der Mensch das staatliche und somit auch sein wahres eigenes Wohl. Handelt es sich doch bei rechtmäßigen Gesetzen immer um die in seiner Natur veranlagten natürlichen Gesetze, Zwecke und Ziele.

Somit reicht aber das Gesetz der staatlichen Gesetzgebung und die Pflicht der Unterwerfung nur so weit, als sich der Staat in den ihm vom Sittengesetz vorgeschriebenen Grenzen hält. [3] Damit zeigt Thomas deutlich, daß eine Überschätzung der staatlichen Autorität nicht am Platze und eine absolute Überlegenheit des Gemeinwohles über das Privatwohl ethisch und ontologisch nicht gegeben ist.

Der Staat ist nicht höchste Instanz, letzter Sinn, Zweck und Ziel für den Einzelmenschen und nicht die einzige Säule für die Sittennorm, neben der, über der und gegen die es unter Umständen sonst nichts geben könnte. Der Staat ist gebunden an das sittlich Gute und seine Rechtssetzung und Gesetze sind zu schöpfen aus der Sittennorm. [4] Erläßt der Staat entgegen der göttlichen Anordnung und der Gerechtigkeit Gesetze, so « muß der Mensch Gott mehr gehorchen als den Menschen » [5], und in solchen Fällen ist die letzte maßgebende Autorität nicht der Staat, sondern die bessere Einsicht der Einzelpersönlichkeit. [6] Thomas sagt deshalb auch : « Wehe denen, die falsche Gesetze machen » [7],

[1] I-II q. 92 a. 1 c.

[2] Vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 71 ; ebenso II-II q. 102 a. 2 ad 3 ; De reg. princ. 1, 15 ; I-II q. 92 a. 1 ad 3.

[3] Ähnlich *v. Hertling*, a. a. O. S. 74 ; vgl. 2 Sent. d. 44 q. 2 a. 2 ; II-II q. 104 a. c ; I-II q. 96 a. 4 c.

[4] *v. Hertling*, a. a. O.

[5] I-II q. 96 a. 4 c.

[6] Vgl. I-II q. 96 a. 4 ad 2 ; ähnlich *v. Hertling*, a. a. O. S. 73.

[7] I-II q. 96 a. 4 ad 3.

und stellt damit dem Staat auch zugleich seine große Verantwortung vor Augen. In dieser Warnung liegt aber noch etwas anderes klar ausgesprochen. Thomas sagt damit zugleich, daß der Staatsabsolutismus durchaus verwerflich ist. Wie kann man da Thomas zum Autor des Gedankens der absoluten Überordnung aufrufen wollen ?

Allerdings dort, wo sich der Staat an die Sitten- und Rechtsordnung hält und aus seiner Stellung als Aufrechterhalter und Schützer der sittlichen Ordnung etwas von den Untertanen fordert und geltende Gesetze und Normen aufstellt, dort tritt er als *relativ übergeordnete Autorität* auf, als Stellvertreter Gottes.

Mit diesem Verhältnis des Staates zum Recht, zur sittlichen Ordnung, zu Gott ergeben sich aber von selbst Rechte und Pflichten des Staates. Einmal die Rechte und Pflichten gegen eben dieses Recht, die Sittenordnung und gegen Gott selbst und damit dann auch solche gegen den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft als einer Vielheit von Menschen.

Aus dem Rechte fließt dem Staat als Aufgabe die Gesetzgebung und inklusive damit, um den geordneten Bestand des Staates zu sichern, auch die richterliche Gewalt mit der Strafgewalt zu. Als Hüter und Schützer des Rechtes muß der Staat auch das Mittel zur Erzwingung seiner der sittlichen Ordnung angeglichenen Gesetze, des positiven Rechtes haben ; mehr noch, der Staat ist sogar verpflichtet im Verweigerungsfalle mit Rücksicht auf die sittliche Ordnung und deren Urheber und vor allem auch mit Rücksicht auf die Wohlfahrt aller, das Recht nötigenfalls mit Gewalt zu erzwingen. Gehört doch nach Thomas die Bestrafung der Sünder gegen das Gemeinwesen zur öffentlichen Gerechtigkeit.[1] Mit dieser Schaffung der Rechtssicherheit begründet dann eben auch der Staat den Frieden und die Wohlfahrt aller, die ein Recht auf Gerechtigkeit, Ordnung, Rechtssicherheit, Frieden und Wohlfahrt zur Ermöglichung ihrer individuellen Ziele haben. « So führt eben die Pflege des Rechtes das Volk zur Wohlfahrt. »[2] « Die uneinige Menge wird sich selbst zur Last. »[3] « Mit der Eintracht einer Gemeinschaft steht und fällt ihr Wohl. »[4] Weil also der Staat über die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung und damit auch

[1] II-II q. 108 a. 2 ad 1.

[2] De verit. q. 12 a. 3 ad 11 ; II-II q. 58 a. 12 c : Justitia quodammodo est bonum alterius.

[3] De reg. princ. 1, 2.

[4] De reg. princ. 1, 2 ; S. c. G. III 146.

über die Rechtssicherheit und Wohlfahrt seiner Untertanen wachen muß, darum hat er auch die nötigen Machtmittel zum Strafverfahren; nicht also hat er sie aus einer absoluten Überlegenheit oder aus fingierten Notwehrmotiven, die nicht vorhanden sind oder allein aus der höheren Wertigkeit des Gemeinwohles dem Privatwohl gegenüber. Die staatliche Macht ist nichts anderes als ein Dienen am Wohle aller einzelnen. Darum sagt Thomas: « Der Fürst ist eingesetzt zum Wächter der Gerechtigkeit. »[1] « Sie zu schützen ist seine Pflicht[2] und Ziel seiner Regierung. »[3] « Durch Gesetze und Verfügungen, durch Belohnungen und Strafen muß er seine Untertanen von der Ungerechtigkeit zurückhalten[4], dem Geschädigten muß er zu seinem Rechte verhelfen und den Übertreter der Rechtsordnung strafen. »[5]

So also fordert die sittliche Aufgabe des Staates und die darin enthaltene Wohlfahrt aller die staatliche Strafgewalt.[6] Nur so und in diesem Rahmen gesteht Thomas dem Staate das Strafrecht, namentlich das blutige Strafrecht zu. In einem andern Falle ist der Eingriff in das menschliche Leben wie auch in die leibliche Integrität vom Staate aus überhaupt nicht diskutabel.

Sieht man nun von hier aus die Konsequenzen auf das staatliche Sterilisierungsrecht, das nach Mayer ja aus denselben Grundlagen seine Berechtigung herleitet, wie das staatliche Strafrecht, so ergibt sich, daß das staatliche Sterilisierungsrecht nur im sittlichen Schuldfalle in Frage kommen könnte. Von diesem Gesichtspunkte der sittlichen Schuld aus wird man jede Strafart rechtfertigen können, insofern Leiden und Tun sich entsprechen sollen[7], wenn nicht andere vernünftige Erwägungen von einer bestimmten Strafart Abstand zu nehmen empfehlen. Aus diesen Grundlagen ließen sich auch eine Verteidigung der zu Thomas' Zeiten üblichen Kastration an gewissen Sexual*verbrechern* rechtfertigen und in unsere Theorie einordnen, ohne daß damit ein Beweis für eine absolute staatliche Überordnungsgewalt im Sinne Mayers gegeben wäre (vgl. J. Mayer, a. a. O. S. 124). Thomas verteidigt die Kastration dann nicht, wie Mayer will, als prophylak-

[1] II-II q. 66 a. 8 c; I-II q. 73 a. 10 c.
[2] II-II q. 62 a. 7 c.
[3] De pot. q. 1 a. 6 ad 4.
[4] De reg. princ. 1, 15; II-II q. 61 a. 4 c.
[5] II-II q. 61 a. 4 c.
[6] S. c. G. III 146; II-II q. 69 a. 4 c.
[7] II-II q. 61 a. 4 c.

tisches, soziales Heilmittel, losgelöst vom Wesensprinzip. Im Gegenteil, das begründende Wesensprinzip ist bei der Kastration nach Thomas ebenso wie bei der Todesstrafe die sittliche Schuld, die durch die Kastration beziehungsweise die staatliche Tötung ihre Strafe, ihre Sühne findet. Die Behauptung der Erlaubtheit der Tötung eines Unschuldigen, nur weil sie im Interesse des Gemeinwohles nötig wäre, würde Thomas zweifellos als eine Ungeheuerlichkeit bezeichnen. Ebenso die aus den gleichen Grundlagen gefolgerte und von Josef Mayer geforderte Sterilisierung unschuldiger Asozialer.

§ 3. *aa*) Nach der Lehre des Aquinaten ist daher letzten Endes das Strafrecht des Staates nicht ohne Weiteres aus der Sicherungsnotwendigkeit des Gemeinwohles gefolgert, sondern aus der Tatsache, daß der Staat als göttlicher Stellvertreter und Vergelter zur Sicherung der sittlichen Ordnung aufgestellt ist, weil es sich bei der Strafrechtspflege des Staates um einen Dienst an und innerhalb der sittlichen Ordnung handelt. Daraus und dadurch ergibt sich aber dann zugleich auch, daß eben das mit seinen Menschheitszwecken in der sittlichen Ordnung eingeschlossene Gemeinwohl geschützt werden muß und daß jeder, der sich gegen diese sittliche Ordnung richtet, von Rechts wegen gestraft werde. Und zwar kann und muß diese Bestrafung allein durch die Autorität geschehen, die dem Einzelmenschen zwar nicht seinem Menschsein nach übergeordnet ist, wohl aber seinem Teilhaben am Ganzen, seinem Tätigsein und seinem Gliedsein nach. Die Sicherung des Gemeinwohles selbst wird von Thomas nur als Maß und Nebenzweck beim tatsächlichen Strafvollzug behandelt und spielt dabei einzig eine sekundäre Rolle. Thomas betont diese Sicherung des bonum commune aber des öfteren und stark, weil ohne Rücksicht und Beziehung auf das Gemeinwohl der Staat auch das Recht zur Bestrafung von sittlicher Schuld nicht hat. Nur für Fälle, in denen der Verbrecher dem Gemeinwohl schädlich ist, hat Gott nach Ansicht des hl. Thomas den Staat zum Strafvollstrecker aufgestellt, damit so die Interessen der Gesamtheit gewahrt werden können. In anderen Schuldfällen als solchen, die Beziehung auf das Gemeinwohl haben, ist die Bestrafung Sache Gottes und nicht die des Staates.[1] Taten, die rein individueller Natur sind, hat der Staat also nicht zu richten und zu beurteilen. Dort aber, wo durch die schuldhafte Tat Beziehungen zur Gemeinschaft bestehen, dort steht dem Staat um des Gemeinwohles willen, so weit

[1] I-II q. 96 a. 6 c; a. 4 c; a. 2 c.

es dessen Interessen verlangen, die ganze Strafgewalt zu. Die Strafe selbst wird nach Thomas von der Gerechtigkeit als Sühne und Vergeltung bestimmt, wie früher schon gezeigt wurde, und zwar nach dem Grundsatze, daß unrechtes Tun und dafür Leiden sich entsprechen müssen. Das Strafmaß der staatlichen Strafe im Einzelfall richtet sich nach den jeweiligen Verhältnissen, nämlich immer danach, wie es die Interessen des Gemeinwohles verlangen.[1] So wird also nicht für dieselben Verbrechen in allen Fällen gleich gestraft werden dürfen, sondern *das Maß der Strafe* wird sich immer richten müssen *nach dem Gemeinwohl* und dessen Interessen.[2]

I-II q. 97 a. 1 handelt Thomas davon, daß menschliche Gesetze manchmal geändert werden können, weil « das Gesetz eine Vorschrift der Vernunft für die Regelung der menschlichen Tätigkeiten sei ». « Also kann der Grund, dasselbe zu ändern, kommen : 1. Auf Grund der Vernunft ; denn der menschlichen Vernunft entspricht es, daß sie nach und nach vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. » ... Jene, die da zuerst der Sorge für das allgemeine Beste sich zuwandten, konnten nicht alles für sich allein in Erwägung ziehen und stellten deshalb manches Unvollkommene auf, was die Späteren vervollkommneten. 2. Auf Grund der Verhältnisse der zu regelnden Menschen. « Da kann der *Grund für eine Änderung der menschlichen Gesetze* vorliegen, weil *die Verhältnisse der betreffenden Menschen sich geändert* haben. »[3] Ad 1 fährt Thomas fort : « Das natürliche Gesetz ist eine gewisse Teilnahme am ewigen Gesetze und ist sonach unbeweglich infolge der Unveränderlichkeit und Vollkommenheit der göttlichen Vernunft, welche die Naturen gegründet und eingerichtet hat. Die menschliche Vernunft aber ist unvollkommen. Und sonach ist ihr Gesetz veränderlich. Außerdem umfaßt das Naturgesetz nur allgemeine Wahrheiten, die immer bleiben. Das menschliche Gesetz aber berücksichtigt mehr die wechselnden Einzelheiten. Ad 2 sagt Thomas : « Das Maß muß nach Möglichkeit unverrückbar sein. Gänzlich unverrückbar kann es nicht sein inmitten der wechselnden Dinge. » Und ad 3 fügt er hinzu : « Die Geradheit und Gerechtigkeit des Gesetzes wird ausgesagt im Verhältnis zum *Gemeinbesten, dem nicht immer ein und dasselbe entspricht.* » I-II q. 97 a. 6 c sagt Thomas auch wieder : die rechte

[1] I-II q. 97 a. 1 ad 2 et ad 3 ; q. 96 a. 1 c ; II-II q. 108 a. 3 ad 1, ad 2.
[2] I-II q. 96 a. 6 c ; a. 4 c ; a. 2 c.
[3] I-II q. 97 a. 1 c.

Änderung in den menschlichen Gesetzen hänge vom Maßstab des allgemeinen Besten ab. Es müsse sonach feststehen, daß aus einem neueinzuführenden Gesetz ein ganz augenscheinlicher Vorteil und Nutzen entsteht, entweder, weil die höchste Not es so fordert, oder weil das frühere Gesetz ein offenbares Unrecht enthält, oder weil dessen Beobachtung bei den veränderten Zeitverhältnissen im höchsten Grade schädlich ist. Auch I-II q. 96 a. 6 c sagt Thomas : « das Gesetz habe in so weit Kraft und Geltung, als es dem allgemeinen Besten dient. » « Tritt sonach der Fall ein, daß ein solches Gesetz dem Gemeinbesten schädlich wird, so ist es nicht zu beobachten » ; denn « gerecht ... sind die Gesetze 1. vom Zweck aus, wenn sie auf das Gemeinbeste sich richten ; 2. vom Urheber her, wenn sie von dem ausgehen, der rechtmäßig Gewalt hat und die Grenzen seiner Macht nicht überschreitet ; 3. von ihrer inneren Form aus, wenn sie nach rechtmäßigen gleichen Verhältnissen den Untertanen Lasten auferlegen für das allgemeine Beste. »[1] « Alles, was um eines Zweckes willen da ist, das muß zu diesem Zwecke im gebührenden Verhältnisse stehen. Der Zweck des Gesetzes aber ist das allgemeine Beste » ... ; « also zum allgemeinen Besten müssen die Gesetze im gebührenden Verhältnisse stehen. »[2] « Das Maß oder die Regel ... muß dem Gemessenen und Geregelten gleichartig sein. Also müssen die Gesetze aufgestellt werden gemäß der Lage der Menschen. »[3]

Aus solcher Lage der Dinge wird man auch dem Einwande Josef Mayers begegnen und antworten können, warum nämlich das Mittelalter Ehebrecherinnen zum Tode verurteilte. Wenn das Strafrecht sich heute im allgemeinen immer weniger um Sittlichkeitsverbrechen kümmert, so ist damit das Unrecht gegen Gott, durch das die Gesellschaft entehrt wird, doch nicht aufgehoben. Weil aber die Interessen des Gemeinwohles diese in sich gerechte Strafart nicht mehr zu verlangen scheinen, sieht die Strafgewalt im modernen Staate davon ab. Es ist aber sehr fraglich, ob dem Gemeinwohl eine derartig laxe moderne Strafjustiz dient.[4] Eigenartig ist es auch, daß gerade wieder in unserer Zeit die Todesstrafe für Mädchenhändler gefordert wird. Doch, prinzipiell betrachtet, beweist ein Wandel in konkreten Strafbestimmungen gegen unsere Auffassung nach Thomas nichts.[5] Steht beispielsweise ein Volk

[1] I-II q. 96 a. 4 c.
[2] I-II q. 96 a. 1 c.
[3] I-II q. 96 a. 2 c.
[4] I-II q. 97 a. 2 c.
[5] I-II q. 97 a. 1 ad 2, ad 3 u. ad 1 u. c ; I-II q. 96 a. 6 c.

auf einer sittlich hohen Kulturstufe und sind die Ziffern der Kriminalität verhältnismäßig nieder, so wird auch die Todesstrafe nicht zu allen Zeiten vom Staate verhängt werden müssen, wenn nicht das Gerechtigkeitsempfinden des Volkes gerade dann sehr geschärft ist und eine Nichtberücksichtigung dieses Empfindens das Gemeinwohl wiederum in hohem Maße schädigen würde. Diese meine Ansicht über die mögliche Änderung konkreter Strafbestimmungen findet insofern auch durch Thomas eine Bestätigung, als er ganz allgemein die Änderung in den menschlichen Gesetzen vom allgemeinen Besten abhängig macht [1]; nicht aber die Änderung von Naturgesetzen. Vom natürlichen Gesetz sagt Thomas, daß es eine Anteilnahme am ewigen Gesetze ist und infolge der Unveränderlichkeit und Vollkommenheit der göttlichen Vernunft, welche die Naturen gegründet und eingerichtet hat, auch unbeweglich ist. Vom menschlichen Gesetz dagegen sagt er, daß es eine Anwendung des Naturgesetzes auf Einzelfälle sei, aber infolge der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft, die es ändert, veränderlich ist. Außerdem umfaßt das Naturgesetz nach Thomas nur allgemeine Wahrheiten, die immer bleiben, das menschliche Gesetz aber berücksichtigt mehr die wechselnden Einzelheiten (I-II q. 97 a. 1 c). Zu diesen wechselnden Einzelfällen, die unter das menschliche Gesetz fallen, rechnet der Aquinate die konkreten Strafbestimmungen (vgl. I-II q. 95 a. 2 c), die nicht immer und überall auf die gleiche Weise angewendet werden können und deshalb auch verschieden in den verschiedenen Ländern sind (vgl. I-II q. 95 a. 2 ad 3), weil eben das Gemeinbeste eine verschiedene Anwendung des Gesetzes verlangt. [2] Umgekehrt wird aber auch klar aus dieser Auffassung des Heiligen hervorgehen, daß es Zeiten geben kann, in denen die Rücksicht auf das Gesamtwohl den Staat zur unerbittlichen Gerechtigkeitskonsequenz zwingt, denn er muß ja die Gemeinwohlsinteressen wahren, soweit sie, eingebaut in die sittliche Ordnung, ein Recht auf Schutz und Sicherung haben. Dies ist der Fall dort, wo der einzelne frech diese Ordnung in Form der Sicherheitsgefährdung des Gemeinwohles durch sittliche Schuld stört. Dort wird der Staat, kraft seiner Stellung, unbedingt das Gemeinwohl schützen müssen.

Aus dieser Sachlage heraus werden jetzt all die Aussprüche bei Thomas klar und verständlich, in denen das bonum commune ausschlag-

[1] Vgl. I-II q. 97 a. 1; a. 2 c; q. 96 a. 1 c, a. 2 c, a. 6 c, 4 c; q. 67 a. 2 c.
[2] Vgl. I-II q. 97 a. 1 c et ad 1 et ad 2.

gebend für eine Bestrafung erscheint. « Persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, *ut bonum commune conservetur.* »[1] Oder II-II q. 64 a. 3 c : « Occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, eti deo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae ; sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem ; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.[2] Ferner II-II q. 64 a. 6 c : « Occisio peccatoris fit (solum) licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. . . . » Deutlicher konnte Thomas kaum mehr betonen, daß die staatliche Pflicht zur Sicherung des Gesamtwohles besteht, wo es sich um verbrecherische Individuen handelt, daß aber auch andererseits diese staatliche Sicherungsaufgabe nur soweit reicht, als dadurch nicht Rechte unschuldiger einzelner damit kollidieren, die tiefer in der Natur begründet sind als die staatliche Sicherung und deshalb auch dieser vorangehen, selbst dann, wenn dadurch das Gemeinwohl in einer Nahwirkung schaden leidet. Letzten Endes wird sich eine solche scheinbare Schädigung, die durch die Achtung vor diesen ethischen Naturgesetzen zugezogen wird, ja doch in der Fernwirkung als Gewinn und Nutzen für das Ganze herausstellen.[3] Und selbst solche Schädigungen durch Unschuldige, die einer Staatsgemeinschaft den zeitlichen Untergang brächten, dürften noch nicht als letztes Fehlgeschehen aufgefaßt werden, weil nach Thomas die letzten Ergebnisse im höheren, geistigen Sinne Gott allein bekannt sind und die letzten Ziele der Menschen nach der Ansicht des hl. Thomas auch nicht im Diesseits zu suchen sind. Solche Schicksale sind dann eben auch von der Gemeinschaft als Unglück und Fügung Gottes, vielleicht sogar als göttliche Strafe für sittliche Schuld hinzunehmen, wie dies in solchen Fällen auch von der Einzelpersönlichkeit verlangt wird.

[1] II-II q. 64 a. 2 c.

[2] In des Staates Stellung liegt allein die Aufgabe, das Gemeinwohl zu sichern und zu schützen. Aus diesem Grunde betont Thomas immer wieder, daß die Tötung eines Menschen nur durch die öffentliche Autorität und nie durch eine private zur Sicherung des Gemeinwohles erlaubt sei.

[3] II-II q. 108 a. 3 ad 2.

Selbst Stellen, in denen es einfach heißt, das bonum commune ist dem Leben des Einzelnen vorzuziehen, lassen sich aus diesem Zusammenhange heraus erklären, ohne daß damit das staatliche Strafrecht einfachhin und letztlich aus der absoluten Überlegenheit des bonum commune über das bonum privatum abgeleitet wäre. Dies trifft z. B. bei II-II q. 25 a. 6 ad 2 zu einer Stelle, die am stärksten den Vorzug des bonum commune vor dem bonum privatum betont : « Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae », oder II-II q. 33 a. 1 c : « Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et praecipue in nocumentum communis boni ; et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alterum. » Ebenso ist dies der Fall II-II q. 33 a. 3 c : « Est autem alia correctio quae est actus justitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant ; et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo. »

Einfach und klar ausgedrückt, sagt Thomas, daß *das Wohl aller* bestimmt *dem Wohle des Verbrechers vorgeht,* obwohl dieser ja auch ein Mensch ist und wir seine Natur lieben müssen [1], d. h. daß er ein natürliches Recht auf sein Leben hat, das nur der Schuld wegen verwirkt wird. Aber nirgends behauptet er, das Wohl eines sittlich Guten, der zufällig das Gemeinwohl durch Krankheit oder ähnliches schädigt, müsse dem Wohle aller dadurch geopfert werden, daß man ihn tötet oder verstümmelt. Das war die Auffassung im heidnischen, im antiken Staat. *Thomas aber entzieht ja grundsätzlich den unschuldigen Schädling der staatlichen Zugriffsmacht, weil die naturrechtlich begründeten und gegebenen Güter des einzelnen der Sicherung des Gemeinwohles vorgehen :* « Nullo modo licet occidere innocentem. » [2] « Nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli ut occidatur vel mutiletur vel verberetur. » [3] « Nocumentum autem infere alicui non licet, nisi per modum poenae propter iustitiam. » [4] So ist darum auch kein Recht des Staates zur Tötung behauptet und bewiesen einfach dann, wenn das Weiterleben eines Individuums das Ganze

[1] II-II q. 64 a. 6 c.
[2] II-II q. 64 a. 6 c.
[3] II-II q. 108 a. 4 ad 2.
[4] II-II q. 65 a. 2 c ; vgl. auch q. 65 a. 1 c.

schwer schädigte und gefährdete, wie es allerdings konsequent wäre, wenn Thomas die Rücksicht auf das Gesamtwohl inneren und letzten Grund der Tötungsgewalt des Staates sein ließe und dieses Recht selbst wieder ableitete aus der absoluten Überlegenheit des Ganzen gegenüber den Teilen, bei stillschweigender Gleichsetzung des moralischen, staatlichen Organismus mit einem physischen.

Es darf also der Staat weder einen Unschuldigen, der das bonum commune gefährdet, bestrafen, noch einen Verbrecher, der zwar eine frevelhafte Tat begeht, das Gemeinwohl aber damit nicht bedroht, noch darf er nach Willkür das Maß der Strafe für einen schuldigen Gesellschaftsschädling bemessen, sondern dies hat nach der Gerechtigkeit zu geschehen. Und zwar, da es gerecht ist, daß Tun und Leiden sich entsprechen, ist dies die äußerste Grenze der Gerechtigkeit. Weil nun Zweck und Aufgabe des Staates diesen zum Hüter der Gerechtigkeit nur insoweit bestimmen, als Beziehungen zum Gemeinwohl in Frage kommen, so richtet sich auch das Strafmaß beim staatlichen Strafvollzug nach den Interessen der Gemeinschaft, weil so der staatlichen Gerechtigkeit allein Genüge getan wird.[1] Mehr ginge über die staatlichen Befugnisse und Rechte, weniger gegen die staatlichen Pflichten.

bb) Die staatliche Überordnung ist so also letzten Endes in zweifacher Hinsicht nicht absolut. Einmal ist der Staat dem einzelnen gegenüber nicht seinem Menschsein nach absolut übergeordnet und zum andern ist er ihm seinem Gliedsein nach nur in bezug auf die sittliche Ordnung, also nicht absolut, sondern relativ übergeordnet. Weil keine solche absolute Überordnung des bonum commune über das bonum privatum von Thomas vertreten wird oder objektiv vorhanden ist, darf also auch der Staat seine Untertanen nicht töten, verstümmeln und sterilisieren einzig seiner Sicherung wegen, ohne Beziehung zur sittlichen Schuld, sondern er darf es nur einzig und allein in Stellvertretung Gottes zur Strafe für die bewußt verletzte sittliche Ordnung, die eine schwere Schädigung für alle in der Gemeinschaft Lebenden nach sich zieht. Die Sicherungstötung ohne die sittlich-soziale Schuld erlaubt Thomas an keiner Stelle und kann sie nicht erlauben auf Grund seiner theistisch-teleologischen Weltanschauung. Und nur, wenn Thomas diese Sicherungstötung schlechthin, ohne jede weitere Beziehung und Rücksichtnahme auf irgendwelche Ordnung oder Größe erlauben würde, einfach darum, weil des Gemeinwohles Sicherheit gefährdet

[1] I-II q. 96 a. 4 c. Vgl. *W. Rauch*, Staatslexikon, III ^{5}, Sp. 865/66.

wäre, könnte man ihm die Theorie zuschreiben, daß der Staat aus der absoluten Überlegenheit des bonum commune über das bonum privatum heraus eben das Recht zur Opferung des Individuums für das Ganze habe. Da Thomas dies aber nicht tut, geht es auch nicht an, ihn zum Urheber und Gewährsmann für die rein soziale Begründung der Todesstrafe zu erkennen. Thomas sieht eben nicht nur den Staat und sein nächstes irdisches Wohl bei der Strafverhängung, sondern dahinter die sittliche Ordnung und die Majestät und den Willen Gottes, an dem die staatliche Autorität kraft ihrer Stellvertretung teilnimmt, eben in Form der staatlichen Strafgewalt.

cc) Von dieser Warte aus betrachtet, kann es im Ernste und letzten Endes auch keine Konfliktsfälle zwischen Gemeinwohl und Privatwohl geben. Es ist nämlich nicht so, als ob es sich um Gegensätze im Tiefsten zwischen Gemeinwohl und Privatwohl handelte. Erhält doch das Gemeinwohl aus der sozialen Naturveranlagung aller Individuen seine Aufgaben und Zwecke gesetzt. Und unter dem Privatwohl darf letzten Endes auch nicht grasser Egoismus und seine Befriedigung verstanden werden. « Der gewöhnliche Sinn, in dem das Wort Egoismus verstanden wird, ist der der Hinordnung alles Wollens und Tuns auf das eigene Glück und Wohl. Der Egoist tut alles, was er tut, um seiner selbst willen, d. h. um seines Behagens, Vorteils und Gewinnes willen. An diesen denkt er und diesen sucht er, wenn er etwas will. »[1] Aber diese Art von Egoismus ist nicht im wahren Privatwohl enthalten. « Unsere Vernunft erkennt vielmehr, daß für ein vernünftiges Wesen nichts wertvoller sein kann, als die möglichste Realisierung der von der Vernunft erkannten, vernunftmäßigen Ordnung der Dinge und Verhältnisse. Und zwar erkennt die Vernunft diesen Wert, ohne daß dabei das persönliche Wohl und Wehe des einzelnen vernünftigen Wesens irgendwie wertbestimmend wäre. Der Wert für die vernünftigen Wesen liegt vielmehr einfach darin, daß die vernunftgemäße Ordnung so ist. Gehören nun zur vernunftgemäßen Ordnung der Dinge die und die Verhaltungsweisen, Gesinnungen und Handlungen gegenüber den Nebenmenschen und Gott, zeigt mir die Vernunft, daß es Dinge gibt, die zu fördern um jener Ordnung willen, von der ich ein Glied bin, für mich ungleich wertvoller ist als die Förderung meines eigenen Wohles, so genügt es der Vernunft, dies zu erkennen, um mir diese Dinge und

[1] *Joseph Geyser*, Abriß der allgemeinen Psychologie. Münster i. W., H. Schöningh. 1922 (S. 135).

Verhältnisse als Objekte vorzuhalten, die im höchsten Maße wert sind, von mir tatkräftig gewollt zu werden. Eine Rücksichtnahme auf ein anderes Gut des Ichs als auf das, welches in der Unterordnung unter die Vernunft liegt, ist . . . prinzipiell unnötig. Auf diese Weise wird der richtig verstandene ‚Egoismus' zum Vater des Altruismus und der Selbstlosigkeit im Wollen und Handeln »[1] und damit erst wird das wahre Privatwohl gewirkt. Und dort, wo die Gemeinschaft und der Private sich nach diesen Grundsätzen, die in der eigenen Naturbeschaffenheit grundgelegt sind, richten, werden beide Kompetenzbereiche nicht miteinander in Konflikt kommen, sondern sich ergänzen, weil der Staat damit seine wahren Aufgaben und Zwecke erfüllt, nämlich die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung und die Sorge für die Wohlfahrt aller und weil das Individuum sich an seine naturgegebene Ordnung hält. Wird aber das Verhalten einer dieser beiden Größen so, daß es nicht mehr naturgemäß ist, so greift es dadurch schon in das Bereich der andern Größe ein und damit in die sittliche Ordnung, die alle Einzelziele und Menschheitszwecke in sich beschlossen hält und der Eingreifende macht sich so schuldig und strafbar. Die staatliche Gemeinschaft erfährt die Strafe Gottes durch die Rache der Natur, die einen Staat, der sich ständig gegen die Naturgesetze verfehlt und ungerechte Gesetze praktiziert, in sich selbst zugrunde richtet. Und da heißt es, man muß Gott mehr gehorchen als der staatlichen Autorität ; denn « ein Gesetz, das sich nicht an dem ewigen Gesetze normiert, ist überhaupt kein Gesetz. »[2] Der Private dagegen wird neben der Rache der Natur durch die Staats- und Rechtsgemeinschaft, die zur Wahrung des Gemeinwohles von Gott aufgestellt ist, die Strafe auferlegt bekommen.

Endergebnis.

Der Gang dieser Untersuchungen hat gezeigt, daß die Rücksicht auf die Gesamtheit, das bonum commune, bei der Behandlung der Todesstrafe durch Thomas von Aquin wohl eine Rolle spielt, aber nicht so, daß einfach die Rücksicht auf das Allgemeinwohl die Tötung eines Menschen sittlich erlaubt machte, die sonst absolut unerlaubt wäre ; das die Tötung ursprünglich ermöglichende Element ist die

[1] *Joseph Geyser,* a. a. O.
[2] Vgl. *Augustinus,* De lib. arb. 1, 5, 11 (PL 32, 1227).

sittliche Schuld, die Sühne und Vergeltung fordert, d. h. vom Hüter der Rechtsordnung verlangt, dem Rechtsbrecher bewußt und direkt ein Übel aufzuerlegen. Erst wenn so die Tötung der Schuldigen prinzipiell gerechtfertigt ist, kommt die Rücksicht auf den Bestand und die Wohlfahrt der Gesamtheit als Maß bei der wirklichen *Ausführung* der Strafe durch den Staat in Betracht.

Es ist somit prinzipiell verfehlt, aus dem staatlichen Strafrecht die absolute Überlegenheit des Staates zu folgern und darauf gestützt dem Staat zu prophylaktisch-sozialen Zwecken Macht über Leben und Integrität der Einzelbürger einzuräumen und die Autorität des heiligen Thomas dafür in Anspruch zu nehmen.

Zur Frage: Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie.

Von Emil SPRINGER S. J., Theologieprofessor, Klagenfurt.

A. Die Lehre des hl. Thomas.

Die hier einschlägige Theologie des Doctor angelicus liegt klar zu Tage. Sie enthält in der Hauptsache vier Thesen, die er immer festgehalten, von denen er nie abgewichen:

I. Die Eucharistie ist als Opfer und der in der Kirche gegenwärtige Heiland **die Quelle aller Gnaden.**

II. Die gratia prima kann nur durch den geistigen Genuß der Eucharistie empfangen werden = die manducatio spiritualis der Eucharistie ist de necessitate salutis.[1]

III. Der sakramentale, körperliche Genuß (in defectu sacramenti in voto) **ist notwendig zur Beharrlichkeit.**

IV. Der sakramentale Genuß ist nicht notwendig zur gratia prima = er ist nicht de necessitate salutis.

I. Die Eucharistie ist Quelle aller Gnaden.[2]

Im Johanneskommentar lesen wir zur Erklärung des Schriftwortes: « Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt »: « Quum hoc sacramentum sit Dominicae passionis, continet in se Christum passum; unde quidquid est effectus Dominicae passionis, totum etiam est effectus hujus sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam (in propria specie)

[1] Daß der Ausdruck « de necessitate salutis » bei Thomas bedeutet « de necessitate salutis ratione primae gratiae », werden wir später unter These IV sehen.

[2] Wir müssen hier wieder die eine oder andere Stelle bringen, auf die wir schon früher im Artikel « Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie » kurz verwiesen haben.

semper esse nobiscum, et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est, quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus hujus sacramenti » (In Jo. VI lect. 6). — Es wird uns also alle Erlösungsgnade durch das Sakrament, in dem der gekreuzigte und auferstandene Heiland unter uns gegenwärtig ist, zugewendet.

Demnach wirken die andern Sakramente kraft der Eucharistie: « Oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, caeteris sacramentis tamen in virtute ipsius (= sacramenti Eucharistiae) agentibus » (IV Dist. 8, 1, 3 sol. 1).

Demgemäß sind die Worte der Summa Th. zu verstehen: « Effectus hujus sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus, qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Jo. I: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ita in hominem sacramentaliter veniens [1] vitam gratiae operatur, secundum illud Jo. VI: *Qui manducat me, vivet propter me.* ... Secundo consideratur ex eo, quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi; et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine » (III 79, 1). Wenn da in ad 1 als ganz selbstverständlich abgeleitet wird, daß die gratia prima ex efficacia virtutis hujus sacramenti kommt [2], so ist ganz offenbar der Sinn der eben

[1] Man beachte sehr wohl, daß dies « Sacramentaliter veniens » nicht nur heißt « in sacramentali manducatione veniens »; denn es steht durchaus nicht im Gegensatz zu « in spirituali mere manducatione veniens »; dies ist vielmehr einbegriffen, wie klar aus ad 1 hervorgeht, wo die gratia prima, die in der manducatio mere spiritualis empfangen wird, als Kraftwirkung des Sakramentes erscheint. Nein, « sacramentaliter veniens » steht hier im Gegensatze zu « in propria specie veniens »: Einst gab Christus alle Gnaden aus sich in propria specie, jetzt gibt er sie aus dem Sakrament.

[2] Ganz verfehlt ist es, diese Stelle von der causa finalis erklären zu wollen. Denn ex *efficientia virtutis* hujus sacramenti ist die gratia prima; da ist doch selbstverständlich die causa efficiens, nicht die causa finalis gemeint. Die Kommunion ist causa finalis der gratia prima, aber nicht causa efficiens. Verfehlt ist es auch, diese Stelle des hl. Thomas damit erklären zu wollen, daß die Taufgnade ein inchoativum der Kommuniongnade sei. Denn die Taufgnade ist auch ein inchoativum der Firmungsgnade, weil durch jene der Heilige Geist, durch diese die Fülle desselben gegeben wird. Aber darum ist die Taufgnade nicht Wirkung der Firmung. Die Taufe ist auch insofern ein inchoativum der Priesterweihe, weil sie die Weihe zum allgemeinen Priestertume ist; darum ist aber die Taufgnade nicht ex efficientia virtutis der Priesterweihe. Und wenn man auch, was eben mit nichten der Fall ist, diese Stelle des hl. Thomas beseitigen könnte: es bleiben noch die übrigen, in denen die universalis causalitas der Eucharistie gelehrt wird.

zitierten Worte: Durch die Eucharistie wird uns alle heiligmachende Gnade, alles übernatürliche Leben, und werden uns selbstredend überhaupt alle Gnaden zugewendet; alles, was der Heiland in die Welt gebracht und durch sein Leiden uns erworben, wendet er uns zu durch das ihn in der Kirche gegenwärtig setzende Sakrament. « Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento » (III 65, 3 ad 1). Die schönen Worte Leos XIII. in seinem eucharistischen Rundschreiben *Mirae caritatis* : « Indidemque (ex Eucharistia) haurit habetque Ecclesia omnem virtutem suam et gloriam, omnium divinorum charismatum ornatum, bona omnia », diese Worte kann man als Kommentar und Bestätigung dieser eben angeführten Stelle des hl. Thomas betrachten.

Da, wie alle Gnade, so insbesondere alle heiligmachende Gnade aus der Eucharistie kommt, die heiligmachende Gnade, dieses göttliche Leben, aber durch die Menschheit Christi uns zuströmt, der wir durch die gratia prima eingepflanzt, durch jede gratia secunda mehr verbunden werden, so ist eben auch all diese Vereinigung mit Christus, die unitas corporis mystici, die lebendige Verbindung mit Christus und der Kirche, aus der Eucharistie. Es ist diese Verbindung die res, der effectus dieses Sakramentes: « *Unum corpus multi sumus omnes, qui de uno pane, et de uno calice participamus*; ex quo patet, quod Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unitatis » (III 73, 2. Sed contra). Insbesondere ist darum auch die unitas corporis mystici prima, wie sie allen, auch den kleinen Kindern notwendig ist und diesen in der Taufe zuteil wird, die Wirkung der Eucharistie: « Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam » (ib. art. 3).

In der eingangs angeführten Erklärung von Joh. 6, 52 spricht Thomas zunächst von der Eucharistie als vom gegenwärtigen Heiland und schreibt ihr so alle Gnadenwirkung zu. Er schließt aber dabei die Eucharistie als Opfer nicht aus, sagt da im Gegenteile weiterhin: « *In immolatione* hujus sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cujus ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scil. Christus. » So kommt also die allgemeine Gnadenwirkung sowohl der Eucharistie als dem gegenwärtigen Christus als auch der Eucharistie als Opfer zu. Beides hängt ja auch innigst zusammen. Denn wenn der gegenwärtige Christus Quell aller Gnaden ist, so auch das eucharistische Opfer, da

ja allein durch dieses Christus uns gegenwärtig wird. Demnach kann man, These I in zwei Thesen zerlegend, das darin Gesagte so darstellen:

I[a] Die Eucharistie ist Quelle aller Gnaden als Opfer,

I[b] Die Eucharistie ist Quelle aller Gnaden als Sakrament, nämlich als der durch das Opfer in der Kirche gegenwärtige Christus.

II. Die gratia prima kann nur durch den geistigen Genuß der Eucharistie empfangen werden.

Diese These ist eine Folgerung aus These I[b]. Denn wenn die gratia prima, die unitas corporis mystici prima, wie alle heiligmachende Gnade und alle Einheit des mystischen Leibes, aus der Eucharistie empfangen wird, so ist solcher Empfang notwendigerweise ein geistiger Genuß der Eucharistie. Ein *Genuß der Eucharistie*, weil eben da die Kraft dieses Brotes empfangen wird, weil eine assimilatio mit der Substanz dieses Brotes, die Christus ist, und zwar aus der Eucharistie heraus, eintritt. Solcher Empfang ist ein rein *geistiger* Genuß der Eucharistie, weil er in Taufe und Buße geschieht, nicht durch den körperlichen Genuß der Eucharistie, weil nur die Seele, nicht der Leib die Substanz dieses Brotes aufnimmt. So kann also die gratia prima nicht ohne solch geistigen Genuß empfangen werden.

Zu den Stellen, die wir schon angezogen haben: III 79, 1 ad 1 (« hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti, nisi ex aliquo voto ipsius ... ex efficacia virtutis ipsius ») und der gleichwertigen in III 73, 3 gehören besonders noch folgende Stellen hierher:

« Manifestum est autem, quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare (hoc sacramentum), quia hoc est Christo incorporari » (III 80, 11). — « Dominus loquitur (Jo. 6, 54, insoweit sich die Stelle auf allgemeine Heilsnotwendigkeit bezieht) de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus » (IV Dist. 9, 1, 1 sol. 2 ad 1). Ähnlich in der Parallelstelle der Summa III 73, 3 ad 1, wo der Sinn ist: Insoweit Joh. 6, 54 die allgemeine Heilsnotwendigkeit lehrt, bezieht sich die Stelle auf die unitas corporis mystici, die schon in der Taufe durch die manducatio mere spiritualis empfangen wird. — Im Johanneskommentar wird zu Joh. 6, 54 gesagt: « Notandum autem, quod haec sententia potest referri vel ad spiritualem manducationem, vel ad sacramentalem. Sed si referatur ad spiritualem, nullam dubitationem habet sententia », d. h. niemand zweifelt, es ist im Gegenteil im Morgenlande und Abend-

lande anerkannt, daß der geistige Genuß der Eucharistie wegen Joh. 6, 54 auch den kleinen Kindern notwendig ist; nur in bezug auf den sakramentalen Genuß ist solche Übereinstimmung nicht vorhanden, weil die Orientalen nicht nur noch allgemein den kleinen Kindern die Kommunion reichen, sondern auch hie und da so reden, als wenn sie ihnen heilsnotwendig wäre.

Wie These II eine Folgerung ist aus These I^{b}, so kann man umgekehrt These I^{b} aus den für These II angeführten Stellen ableiten. Denn wenn die gratia prima, die in Taufe und Buße oder durch das votum dieser Sakramente gegeben wird, Wirkung der Eucharistie ist, sieht man nicht ein, warum die gratia secunda, die in den übrigen Sakramenten, sowie durch Gebet, gute Werke, gegeben wird, es nicht auch sein sollte. Und so wäre alle heiligmachende Gnade aus der Eucharistie Wirkung derselben. Dann darf man aber auch die Gnaden des Beistandes nicht dem Wirkungskreis der Eucharistie entziehen. Und so gilt eben schließlich wiederum: « Quidquid est effectus Dominicae passionis, totum etiam est effectus hujus sacramenti. »

Aus These I^{b} folgt neben These II weiterhin, daß *jeder* Empfang von heiligmachender Gnade, der außerhalb der Kommunion geschieht, ein geistiger Genuß der Eucharistie ist, weil eben die heiligmachende Gnade aus der Eucharistie, ex efficacia virtutis hujus sacramenti, empfangen wird. So ist demnach jeder Empfang von heiligmachender Gnade ein Genuß der Eucharistie, ein geistiger und körperlicher zugleich in der Kommunion, ein rein geistiger, so oft die heiligmachende Gnade außerhalb der Kommunion empfangen wird. Ein Empfang von Gnaden des Beistandes allein, wie er vor der Bekehrung eines Sünders erfolgt, ist natürlich noch nicht Genuß der Eucharistie, weil noch nicht Verbindung zu einem Leibe und einer Seele (das nur ist nutzbringender Genuß einer Speise), zum mystischen Leibe und seiner Seele, dem Heiligen Geist, geschieht.

Wenn der hl. Thomas lehrt: « Spiritualis manducatio includit votum, seu desiderium percipiendi hoc sacramentum » (III 80, 11), so kann man solche Lehre aus Joh. 6, 54 ableiten. Denn diese Stelle bezieht sich *zunächst* sicher auf den leiblichen Genuß, dessen Wirkung nur Erhaltung und Entfaltung des Gnadenlebens ist, nicht erster Empfang desselben. Da aber der Heiland so feierlich erklärt: « Ohne Genuß der Eucharistie könnt ihr Leben nicht haben », und nicht beschränkend sagt: « Ohne den Genuß könnt ihr Leben nicht dauernd haben », so muß dies Wort auch den geistigen Genuß, durch den man das Leben zuerst bekommt, miteinschließen, mit einbegreifen, sich auch auf diesen erstrecken, sich auf ihn ausdehnen. Es kann aber dann dieser rein geistige Genuß nicht sein ohne Hinordnung auf den leiblichen, sondern ähnlich wie Joh. 3, 5 sich zunächst auf die sakramentale Taufe bezieht, aber (damit das Wort: « ohne Taufe kein Eintritt ins Reich Gottes » vollkommen wahr sei) das votum der Taufe,

die Begierdetaufe, mit einschließt, so muß auch Joh. 6, 54 den rein geistigen Genuß, durch den die gratia prima erlangt wird, als eine Art votum in sich einschließen. Der hl. Thomas faßt manche Schriftworte viel tiefer auf als hie und da neuere Theologen. [1]

III. Der sakramentale Genuß ist notwendig zur Beharrlichkeit.

« Hoc sacramentum (die Eucharistie, die Kommunion) dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi : quantum vero ad adultos, utrumque est *necessitatis* » (III 80, 11 ad 2). Dieselbe Lehre auch im Opusculum 58 sub titulo De sacr. Eucharistiae ; Ed. Parma XVII 327 : « Non debet solum istud sacramentum (Eucharistiae) ministrari per Episcopum vel per presbyterum ; potest enim per diaconum ministrari. Est enim sacramentum necessitatis, sicut baptismus et poentientia. » Also die Taufe sacramentum necessitatis zur Erlangung der heiligmachenden Gnade, die Buße sacramentum necessitatis zur Wiedererlangung derselben ; die Kommunion sacramentum necessitatis zur dauernden Bewahrung derselben : das ist tatsächlich die Lehre des Doctor angelicus.

Darum Benedikt XIV. : « Juxta doctrinam theologorum (freilich nicht aller !) duce D. Thoma III 80, 11 sacra Communio necessaria est necessitate medii (ad perseverandum) vel [2] in re vel in voto » (De beatif. III c. 27, n. 19). Und der hl. Alfons : « Quaeritur 4°; an Eucharistia in re vel in voto sit medium necessarium adultis ad vitam spiritualem conservandam. Negant Suarez, Vasquez . . . dicentes ad hoc esse alia media. Sed communius et verius affirmant Soto, Gonz. etc. Salmanticenses cum s. Thoma III 80, 11 ad 2. — Ratio quia sicut vita corporalis diu non potest conservari sine cibo materiali, ita vita animae sine hoc cibo spirituali » (Moralis L. VI, n. 193). Daß Thomas diese Gleichstellung der leiblichen Speise mit der Eucharistie lehrt, werden wir gleich sehen.

In Sed contra dieses Artikels wird als entscheidendes Schriftwort für diese Notwendigkeit der Kommunion Joh. 6, 54 gebracht. Nach Thomas ist also der Sinn dieses Wortes : « Ohne Kommunion könnt ihr

[1] Da für den vorliegenden Artikel das votum Nebensache ist, gehe ich nicht weiter darauf ein. Mehr darüber bei *de la Taille*, Mysterium fidei, Eluc. 46 und 47, und in einem Artikel von mir in der Linzer Quartalschrift 1921, S. 525-40.

[2] Besser, wenn dieses erste vel ausgeblieben wäre, da ja der Empfang in re und der in voto sich nicht gleichgestellt gegenüberstehen, sondern der zweite Ersatz des ersten ist in defectu sacramenti. Thomas, im Kommentar zu Joh. 6, 54 : « Sacramentum (Eucharistiae) est necessitatis quantum ad adultos tantum ita quod recipiatur re vel voto. » Da steht vor « re » kein vel.

das Leben nicht dauernd haben », hat aber freilich auch dazu noch weiterhin den Sinn : « Ohne rein geistigen Genuß könnt ihr den Anfang des Lebens nicht haben » (These II). In der Erklärung dieser Stelle, die er im Johanneskommentar gibt, heißt es : « Quasi dicat : Vos putatis impossibile et incongruum, quod carnem meam manducetis, sed non solum non est impossibile, sed etiam est valde necessarium intantum quod nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis, id est non poteritis habere in vobis vitam scil. spiritualem. Nam sicut cibus corporalis ita est necessarius ad vitam corporalem, quod sine eo esse non possit : ita cibus spiritualis necessarius est ad vitam spiritualem, adeo quod sine ipso vita spiritualis sustentari non possit. » Und weiterhin in dieser lect. VII, n. 3 : « Cibus iste spiritualis est similis quidem corporali in hoc quod sine ipso vita spiritualis esse non potest, sicut nec sine corporali cibo vita corporalis, ut dictum est. » Nach Thomas ist sicher die Kommunion de necessitate medii ad perseverandum, die manducatio spiritualis de necessitate medii ad primam gratiam (These II). Er gibt in der Erklärung von Joh. 6, 54 zwei Teilsinne dieser Stelle an : 1. Teilsinn : Ohne Kommunion keine dauernde Bewahrung des Gnadenlebens ; 2. Teilsinn : Ohne rein geistigen Genuß der Eucharistie kein Anfang dieses Lebens, keine gratia prima. Den ersten Sinn verwendet er im « Sed contra » von III 80, 11 ; auf den zweiten weist er hin in den Stellen unter These II.

Noch ein dritter Teilsinn liegt in seiner Exegese in Joh. 6, 54, den er aber nicht ausdrücklich erwähnt, nämlich : Ohne rein geistigen Genuß kein augmentum gratiae außerhalb der Kommunion. Dieser dritte Teilsinn ergibt sich so : Ist alles Leben aus diesem Himmelsbrote eine Kraftwirkung desselben (nach seiner Erklärung von Joh. 6, 52 « das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt »), so bedeutet Joh. 6, 54 : Ohne Genuß dieses Brotes, dieses Fleisches, könnt ihr überhaupt kein Leben haben und empfangen ; dann ist aber auch jeder Empfang eines augmentum gratiae ein Genuß dieses Brotes, und zwar ein rein geistiger Genuß, wenn er außerhalb der Kommunion statthat.

Die Gleichstellung der eucharistischen mit der gewöhnlichen Speise hinsichtlich der Notwendigkeit findet sich u. a. noch in Contra gent. IV, cap. 61, wo die Abhandlung über die Eucharistie mit den Worten anfängt : « Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus depereat : ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale ali-

mentum habere, quo regenerati in virtutibus conserventur et crescant. » Ganz ähnlich in IV, Dist. 12, 3, 1 sol. 1. Hier in den Distinktionen führt er im folgenden Artikel im « Sed contra » der quaestiuncula 1 das Wort Innozenz' III. an : « Cavendum est, ne si nimium hujus sacramenti sumptio differatur, mortis periculum incurratur » und fährt fort : « Ergo, si omnino cessatur, est mortiferum. » In der solutio 1 dieses Artikels schreibt er : « Nulli licet omnino a Communione cessare, quia Ecclesia statuit tempus, in quo fideles communicare debeant ; unde qui omnino desistunt, efficiuntur rei transgressionis praecepti. Institutio autem Ecclesiae *fuit necessaria :* quia enim in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitae sumeremus. » Weiterhin heißt es hier ad 1 : « Hoc sacramentum ex institutione Ecclesiae necessarium efficitur ; et sine hoc etiam necessarium esset, non simpliciter, ut sine quo non esset salus, sed ex suppositione finis, si scilicet homo in vita spirituali firmus persistere vellet », was besagt : Die Kommunion ist nicht notwendig zum Heile schlechthin (These IV), aber doch de necessitate salutis ratione perseverantiae (unsere gegenwärtige These III), notwendig ex suppositione finis perseverantiae, wie (das ist bei Thomas das öfter, z. B. C. G. III 138 ; III Sent. Dist. 20, 1, 1 sol. 3, wiederkehrende Beispiel für das ex suppositione finis) das Schiff zur Durchquerung des Meeres.

Zum Vorstehenden bemerke man noch, daß Thomas öfter eine doppelte Notwendigkeit unterscheidet : eine eigentliche, strenge Notwendigkeit ; Beispiel dafür ist die Notwendigkeit der Speise zum Leben und eine Notwendigkeit im uneigentlichen Sinne, die nicht Notwendigkeit, sondern nur eine convenientia ist ; Beispiel für letztere ist die Notwendigkeit des Pferdes zur Reise.[1] Dadurch gewinnt seine wiederkehrende Behauptung, die eucharistische Speise sei der Seele so notwendig, wie die natürliche dem Leibe, besondere Kraft : es handelt sich da um eine eigentliche, strenge Notwendigkeit.[2]

Die einzige Schwierigkeit, die man in bezug auf These III machen könnte, wäre der Ausdruck « de se » in der Stelle IV Dist. 9, 1 1 sol. 2 : « Gratia est sufficiens causa gloriae ; unde omne illud sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis. Hoc autem sacramentum (die

[1] Z. B. I 19, 3 ; I 82, 1 ; III 1, 2 ; III 65, 4 ; IV Dist. 7, 1, 1 sol. 2.

[2] III 68, 2. Einwand 3 : Necessarium autem est, sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur 5 Metaph. 6. Hier aber heißt es : « Necessarium dicitur sine quo non contingit vivere tanquam concausa, ut respirare et *alimentum* animali necessarium est, *impossibile* enim est, absque his animal esse. »

Kommunion) gratiam supponit, quia praesupponit baptismum, in quo gratia datur: nec debet peccato praeveniri, quod gratia privet; et ideo quantum est *de se*, non est de necessitate salutis. Sed de ordinatione Ecclesiae homines obligantur secundum Ecclesiae statutum corpus Christi semel in anno sumere.» Man könnte sagen: «Also ist die Kommunion nicht an sich, nicht innerlich notwendig, sondern nur durch ein äußeres Gebot.» So sagen freilich manche Gegner der These III, ohne zu bedenken, daß sie so den hl. Thomas in Widerspruch bringen mit sich selbst, mit dem, was er bald nachher und sonst immer lehrt. Nein, der Ausdruck «de se» bedeutet hier durchaus nicht «an sich, ohne ein äußeres Gebot», sondern er bedeutet «wenn es sich um das *Heil an sich* handelt, nicht um die Beharrlichkeit»; «de se» steht da im Gegensatz zu «ex suppositione finis perseverantiae». Der Sinn der ganzen Stelle ist: Die Kommunion ist nicht notwendig zur gratia prima, da sie ja diese voraussetzt, und so ist sie nicht notwendig zum Heil an sich; sie wird aber notwendig durch das Gebot der Kirche, welches, wie später, Dist. 12, gesagt werden wird, die innere Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit voraussetzt.[1]

IV. Der sakramentale Genuß ist nicht notwendig zur gratia prima.

Daß diese These Lehre des hl. Thomas ist, wird allgemein anerkannt. Wir müssen sie aber deshalb ganz besonders berücksichtigen, weil die Stellen, in denen er davon handelt, von manchen mit Suarez mißverstanden und gegen These III ausgespielt werden.

Diese Stellen sind: 1. III 73, 3, wo geleugnet wird, daß die Kommunion de necessitate salutis ist und nur dem votum eine solche Notwendigkeit zugeschrieben wird. 2. Die Parallelstelle dazu: IV Dist. 9, 1, 1 q. 2, die wir unter These III am Ende angeführt haben: «Gratia est sufficiens causa salutis etc. 3.: III 65, 4, wo gesagt wird, daß für die einzelnen nur Taufe und bei Sünde Buße so de necessitate salutis sind, wie die Speise notwendig ist zum Leben, die andern Sakramente nur die Notwendigkeit des equus ad iter haben. 4. Die

[1] Cajetan schreibt im Kommentar zur Summa zu III 80, 11: «Multi doctores et Auctor in IV Sent. Dist. 9 q. 1, 1, tenent communionem non esse ex Christi, sed Ecclesiae praecepto necessariam.» Insoweit sich die Stelle auf den Auktor, d. h. den hl. Thomas, bezieht, kann ich sie nicht unterschreiben. Thomas hätte dann, wie gesagt, in Dist. 12 verneint, was er in Dist. 9 gelehrt. Nein, die zweite Stelle ist nicht Verneinung der an sich allerdings zweideutigen ersten Stelle, sondern Erklärung und Ergänzung derselben: das praeceptum ecclesiasticum war notwendig wegen der innern Notwendigkeit der Kommunion, also auf Grund göttlicher Anordnung, auf Grund göttlichen Gebotes; nicht nur propter praeceptum ecclesiasticum, sondern ex praecepto Christi ist die Kommunion notwendig nach der beständigen Lehre des Doctor angelicus.

Parallelstelle dazu : IV Dist. 7, 1, 1 q. 2, wo es heißt, daß Taufe und Buße notwendig sind ad esse vitae spiritualis, die andern Sakramente nur ad bene esse.

Da haben nun eben manche Gegner von These III auf diese Stellen hingewiesen und gesagt : « Der hl. Thomas ist mit uns ; die Kommunion ist nach ihm nicht notwendig zur Beharrlichkeit wie cibus ad vitam, sondern nur wie equus ad iter ; sie ist für die Beharrlichkeit nicht streng notwendig, sondern nur förderlich, nicht notwendig ad esse, sondern nur ad bene esse.

Das ist nun aber ein ganz offenbarer Irrtum, eine vollständige Verkennung des status quaestionis jener vier Stellen. Denn diese handeln gar nicht von der Beharrlichkeit, sondern von der salus schlechthin, von der prima gratia, nicht von der salus ratione perseverantiae, sondern von der salus ratione primae gratiae. Die necessitas salutis ratione primae gratiae wird geleugnet, und zwar besonders im Hinblick auf die Orientalen, die hie und da anderer Meinung zu sein schienen, wenigstens manchmal nicht klar redeten hinsichtlich der Kinderkommunion, diese zu behaupten schienen. Die strenge Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit wird da ganz und gar nicht geleugnet, sondern die Sache verhält sich so : Die Kommunion ist nicht notwendig zur gratia prima (These IV), ist aber notwendig zur Beharrlichkeit (die Stellen unter These III). Zur gratia prima ist die Kommunion, wie Firmung und gegebenen Falles die Krankenölung nur notwendig wie das Pferd zur Reise ; denn wenn jemand diese Sakramente noch hinzu empfängt und stirbt, geht die Reise in den Himmel besser vonstatten, man kommt so höher hinauf (Stelle 3, unter These IV) ; zur Beharrlichkeit aber ist die Kommunion notwendig wie die Speise zum Leben (These III). Für die Anfangsgnade ist Kommunion und Firmung nicht notwendig ad esse (These IV), sondern nur ad bene esse, weil eben durch diese Sakramente die gratia prima vermehrt würde, in besserem Zustande wäre ; zur Beharrlichkeit aber ist die Kommunion notwendig ad esse ; da handelt es sich um Sein oder Nichtsein (These III).

Daß der Ausdruck « de necessitate salutis » bei Thomas tatsächlich die Bedeutung hat « de necessitate salutis ratione primae gratiae », geht ganz klar aus folgendem hervor :

1. Thomas sagt ja selbst deutlich, was er unter jenem Ausdrucke versteht : « Omne illud, sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis » (siehe durchaus die ganze Stelle oben unter These III

am Ende). « Illa sacramenta, quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis » (IV Dist. 17, 3, 1 sol. 1). Und III 80, 11 ad 2 (siehe oben die 1. Stelle unter These III) bedeutet — man lese nur den Einwand: « Wenn früher, III 73, 3 (und auch 65, 4) gesagt wurde, die Kommunion sei nicht de necessitate salutis, so bezog sich das auf die Kinder, denen nur die gratia prima und weiter nichts zur Beharrlichkeit notwendig ist; was aber die Erwachsenen betrifft, denen Mittel zur Beharrlichkeit notwendig sind, so ist für sie die Kommunion sacramentum necessitatis. »

2. In den vier Stellen unter These IV führt Thomas im « Sed contra » als Beweis, daß die Kommunion (in der vierten Stelle die Firmung) nicht de necessitate salutis ist, an, daß die kleinen Kinder selig werden ohne sie. Das ist ein stichhaltiger Beweis, wenn es sich handelt um die necessitas ad salutem ratione primae gratiae; das wäre aber geradezu unsinnig, wenn es sich handelte um die Beharrlichkeit, gerade so unsinnig, als wenn jemand sagte: Die kleinen Kinder brauchen nicht zu beten und brauchen nicht jenes speciale auxilium, welches das Konzil von Trient für notwendig zur Beharrlichkeit erklärt (VI can. 22), also brauchen das alles die Erwachsenen auch nicht.

3. Wenn jene vier Stellen unter These IV nicht von der gratia prima, sondern von der Beharrlichkeit handelten, so hätte sich Thomas immer und immer wieder widersprochen, und zwar auch in denselben Werken kurz hintereinander, was natürlich ausgeschlossen ist.

Weil die vier Stellen unter These IV den angegebenen Sinn haben, ist es ein Irrtum, zu meinen, Thomas habe mit der zweiten und vierten Stelle die Notwendigkeit der Firmung und Krankenölung zur Beharrlichkeit geleugnet. Nein, die hat er da ebensowenig geleugnet wie die Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit. Aber freilich diese letztere Notwendigkeit hat er immer und immer wieder ausdrücklich gelehrt; nicht so die Notwendigkeit der Firmung und Krankenölung. P. Umberg verteidigt in seinem Werke über die Firmung sehr wirksam die Notwendigkeit dieses Sakramentes; er hat den Doctor angelicus durchaus nicht gegen sich. P. Kern verteidigt in seinem Werke De extrema unctione die Notwendigkeit der Krankenölung und meint (eben wegen der unrichtigen Auffassung des Ausdruckes de necessitate salutis) den hl. Thomas gegen sich zu haben. Das ist aber gar nicht der Fall; eher könnte er Thomas für sich in Anspruch nehmen wegen Suppl. 32, 2 ad 2: « Hoc sacramentum (extrema unctio) habet pro principali effectu illam sospitatem, quae exeuntibus, et iter ad gloriam agentibus est necessaria. » Doch wäre das freilich nicht durchschlagend.

* * *

Mit der eucharistischen Theologie des hl. Thomas, wie sie besonders in den Thesen I und III zum Ausdruck kommt (These II ist, wie gesagt, Folgerung aus These I; These IV wird selbstverständlich allgemein angenommen), steht die Lehre der kirchlichen Dokumente in vollster Harmonie; sie ergeben sich ja beide aus der Heiligen Schrift. Doch weichen von jenen Thesen I und III gar manche Theologen ab. Es empfiehlt sich da, insbesondere den hl. Bonaventura und Suarez zu berücksichtigen, weil sie Vertreter zweier Ansichten sind, die schnurstracks gerade nach entgegengesetzter Richtung von seiner Lehre abweichen. Für diese ihre Anschauungen ist charakteristisch die Stellungnahme zu Joh. 6, 54. Bonaventura versteht dies Wort des Herrn von einer necessitas medii, aber nicht von der Kommunion, sondern nur von der manducatio mere spiritualis, die ihm schon mit Glaube und Liebe gegeben ist. Suarez aber versteht es im Gegenteil nur von der Kommunion und einer necessitas praecepti. Inmitten dieser beiden Meinungen wird sich die dargelegte Lehre des hl. Thomas noch besser abheben.

B. Zur Lehre des hl. Bonaventura.

B. kennt anscheinend keine andere Wirkung der Eucharistie als die der Kommunion, und die Kommunion ist ihm, außer im Falle, daß jemand, wie z. B. ein Pfarrer, Messe lesen muß, nur Pflicht durch das kirchliche Gebot der jährlichen Osterkommunion. Seine Gründe sind:

1. Augustinus: Quid paras dentem et ventrem! Crede et manducasti: si ergo sufficit ad manducationem credere, non ergo tenemur sumere sacramentum.

2. Item, effectus hujus sacramenti est deletio venialium et augmentum virtutum; sed neutrum est de necessitate salutis: ergo.

3. Item si necesse est accedere: ergo parvuli qui non accedunt nec manducant, omnes damnarentur (IV Dist. 12, 2, 2, 1).

Wir entgegnen:

Ad 1: So hat es der hl. Augustin nicht gemeint; er stellt ja die eucharistische Speise hinsichtlich der Notwendigkeit der gewöhnlichen Nahrung gleich (Sermo 57, n. 7; ML 38, 389). Augustinus will mit jenen Worten nicht im entferntesten die Notwendigkeit der Kommunion leugnen, sondern, da manche auch täglich kommunizierten und dabei das Glaubensleben vernachlässigten, zu einem lebendigen Glaubensleben mahnen. Seine Worte bedeuten: Denke nicht so sehr an das äußere Essen, sondern an das innere, geistliche, welches durch ein eifriges Glaubensleben geschieht.

Ad 2: Aber die Eucharistie ist auch eingesetzt, damit wir von

Todsünden bewahrt bleiben (Trid. XIII, cap. 2), und ist zu diesem Zwecke notwendig. Außerdem ist fortwährendes augmentum gratiae, wenn auch nicht notwendig zur salus simpliciter, wenn nämlich jemand nach Erlangung der gratia prima gleich stirbt, so doch notwendig zur Beharrlichkeit durch lange Zeit.

Ad 3 : Freilich ist die Kommunion nicht notwendig für die kleinen Kinder, bei denen die Beharrlichkeit gar nicht in Frage kommt. Aber ganz anders bei den Erwachsenen.

Da bleibt nun aber Joh. 6, 54 als Schwierigkeit, die gelöst werden will. Bonaventura löst sie so : « Verbum Domini Joannis, sive Domini in Joanne intellegitur de manducatione spirituali, quae est per fidem et caritatem, sine qua nemo adultus salvatur ; et haec etiam est in parvulis aliquo modo quantum ad incorporationem. » — Aber da wäre dann überhaupt bei Joh. 6, 54 von der Eucharistie nicht die Rede, sondern von einer Verbindung mit Christus, welche schon mit Glauben und Liebe gegeben ist. Solche Verflüchtigung der Worte des göttlichen Heilandes kam später den Protestanten sehr zu gute. Mit Glauben und Liebe ist durchaus noch nicht formaliter der geistige Genuß der Eucharistie gegeben, auch mit der Einverleibung in Christus noch nicht, sondern der ist Einverleibung in Christus kraft der Eucharistie, als Kraftwirkung der Eucharistie. Im Alten Bunde war Glaube und Liebe ohne Einverleibung in Christus und ohne geistigen Genuß der Eucharistie. Nach der Menschwerdung konnte Einverleibung in Christus sein, aber vor der Einsetzung der Eucharistie noch nicht geistiger Genuß derselben. Erst nach der Einsetzung, jetzt, ist die Liebe immer mit geistigem Genuß der Eucharistie verbunden. Vgl. meinen Artikel « Über den Begriff des geistigen Genusses der Eucharistie in « Pastor bonus » 1919/20, 311-26.

C. Zur Lehre Suarez'.

Was These I (und zwar I^b) besagt, ist « aperte falsum » (Disp. 40, 1, 5 ; Ed. Vivès, XX, 717). Die hier von S. gegebenen Gründe haben wir in unserem früheren Artikel über « Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie » widerlegt. [1] Er meint, es sei These I gegen alle Theologen. Aber abgesehen vom hl. Thomas, sei hier nur hingewiesen auf das Wort Hugos von St. Victor : « Eucharistia . . . divinis-

[1] « Divus Thomas » 1930, S. 424 u. 431.

sima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta» (De sacramentis, lib. 2, p. 8, cap. 8; ML 176, 467 s.), welcher Ausspruch wiederum nur die Lehre früherer Theologen und der Väter zusammenfaßt. Von den späteren Theologen hat These 1[b] sehr schön und klar Cajetan in seinem Kommentar der Summa zu III 79, 1, wenn er sie auch im Johanneskommentar (Joan. VI!) nicht festgehalten hat.

An anderer Stelle freilich bemerkt S., daß doch von Thomas und den Vätern der Eucharistie eine recht ausgedehnte Wirksamkeit zugeschrieben wird, will das aber erklären durch einen transitus vom Sakrament auf Christus an sich und von Christus an sich aufs Sakrament. :« Quum in hoc sacramento sit realiter ipse Christus, imo quum revera Christus sit ipsum sacramentum, facile fit transitus ab hoc sacramento ad Christum, et e contrario; unde quia tota nostra salus a Christo manat, et conjunctio cum illo est simpliciter necessaria ad salutem, ideo dum loquuntur Sancti de hoc sacramento, ratione rei in illo contentae, dicunt ab illo esse efficaciam omnis gratiae» (Disp. 40, 2, 17). — Wir erwidern: Allerdings heiligt in der Eucharistie nicht das continens, die Gestalten, die vor der Konsekration nicht heiligen konnten, nach der Konsekration ganz dieselben bleiben, nur wunderbar erhalten werden und Christus gegenwärtig setzen. Was heiligt, ist die res contenta, ist Christus. Aber es ist wohl zu unterscheiden zwischen Christus an sich und dem Sakrament. Christus an sich ist nicht das Sakrament, und das Sakrament ist nicht Christus an sich, sondern nur Christus unter den Gestalten, Christus ut contentus, quatenus contentus sub speciebus. Es geht nicht an, nur Christo an sich zuzuschreiben, was das Sakrament tut oder dem Sakramente, was Christus an sich tut. Das Sakrament wirkt in der Kommunion, nicht Christus an sich, nicht Christus, insofern er im Himmel ist; Christus an sich ist im Judenlande gewandelt, hat den Heiligen Geist gesendet, nicht das Sakrament. Und so darf man nicht dem Sakramente die Heiligung als Wirkung zuschreiben, die Christus an sich, unabhängig vom Sakramente, nicht wegen seiner Gegenwart unter uns und wegen dieser seiner Verbindung mit der Kirche, verursachen würde. Ein solcher transitus wäre unstatthaft und ist nicht von Thomas und den Vätern gemacht worden, wie S. meint. Sondern sie schreiben tatsächlich die allgemeine Gnadenwirkung, Heiligung, nicht Christo an sich, sondern dem Sakramente zu, d. h. Christo, quatenus est sub speciebus, und zwar wegen Joh. 6. Darnach ist eben alles Leben von dem Himmelsbrote, das da ist das zu essende Fleisch Christi und sein zu trinkendes

Blut, so daß man ohne Genuß dieses Fleisches und Blutes das Leben nicht hat, durch den Genuß aber es empfängt. Dies Fleisch und Blut, das genossen werden muß, ist nun aber nicht Christus an sich, sondern eben die Eucharistie, Christus, quatenus est sub speciebus. Also geschieht durchaus nicht, wie S. meint, ein transitus von Christus an sich zum Sakrament, sondern der ist da ausgeschlossen.

S. schreibt : « Ut ex Petro Soto notavimus, Augustinus et alii numquam dicunt, homines, praesertim parvulos, salvari non posse sine hoc sacramento, sed sine participatione corporis et sanguinis Domini » (Disp. 40, 2, 23). — Da irren beide, Soto und Suarez. Gelasius I. sagt ganz ausdrücklich : « Nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc *sacramento* salutari ad aeternam vitam posse perduci » (in seinem dogmatischen Schreiben an die Bischöfe von Picenum), und Augustin sagt in der Stelle, wo er so nachdrücklich betont, daß Joh. 6, 54 sich auch auf die kleinen Kinder beziehe, daß hier Christus rede de *sacramento* sanctae mensae suae (De pecc. mer lib. I, cap. 20).

Von der **heiligen Messe** (also in bezug auf These I[a]) schreibt Suarez : « Ridiculum dictu est, sacramenta omnia, habere efficaciam ab hoc sacrificio incruento ut sic, aut in illo niti, ut operentur, quia sacramenta solum nituntur in merito et satisfactione Christi ; ergo solum nituntur in illo sacrificio, in quo Christus suum meritum et satisfactionem consummavit ; hoc autem fuit solum sacrificium crucis. ... Secluso praecepto audiendi Missam, nullo modo est hoc sacrificium necessarium ad salutem singulorum » (Disp. 79, 1, 9 ; Vivès, XXI, 713). — Dem doctor eximius hat die Sekret vom Feste des hl. Ignatius, seines von ihm hochverehrten Ordensstifters (Sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti), sowie andere seitdem erschienene kirchliche Dokumente, in welchen die Eucharistie als Quelle aller Gnaden hingestellt wird, noch nicht vorgelegen. Er übersieht aber auch die damals schon existierenden Zeugnisse und auch die theologische Angemessenheit. Wenn das Kreuzesopfer immer und immer wieder im eucharistischen erneuert werden muß, so ist es doch von vornherein wahrscheinlich, daß dieser Erneuerung die Zuwendung der am Kreuze erworbenen Gnade zukommen wird. Und wenn uns alles Leben aus Christus, dem Gekreuzigten durch Vermittlung seiner Braut, der Kirche und Mutter der Lebendigen, zufließt, so wird doch wohl solche Vermittlung von seiten der Kirche zunächst und im tiefsten Grunde durch das eucharistische Opfer geschehen, in dem sich die Kirche mit ihrem gekreuzigten Bräutigam dem himmlischen Vater darbringt.

In recht ausführlicher Abhandlung wendet sich Suarez **gegen These III** (Disp. 40 s. 2).

Er meint, es sei sicher, daß Thomas diese These leugne. Er verweist (n. 8) auf die zweite und dritte der vier Stellen, die wir oben unter These IV gebracht haben. Daß sich da Suarez mit manch anderen arg täuscht, haben wir dort gesehen. All die unter These III gegebenen Stellen des hl. Thomas, die allein hierher gehören, übersieht Suarez.

Zuerst will er die Nichtnotwendigkeit der Kommunion beweisen « auctoritate negativa Conciliorum et Patrum » (9). — Als wenn da in der Tradition tiefes Stillschweigen herrschte! Nein, es sind z. B. Augustin, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien für die Notwendigkeit.[1] Die Konzilien haben sich freilich nicht ausdrücklich mit der Frage befaßt. Daß aber das Tridentinum uns zur Anerkennung der Notwendigkeit hindrängt, sagt Pius X. im Kinderkommunion-Dekrete.

Im weiteren Verlauf sucht S. Vernunftgründe anzuführen:

1. « Licet Conc. Trident. dicat per hoc sacramentum dari auxilium, quo a mortalibus peccatis praeservemur ... poterit sine Eucharistia per alia media obtineri. » — Wir erwidern: Es sind freilich auch andere, und zwar notwendige Mittel da, wie Gebet und Übung der Tugend, aber die müssen mit der Kommunion verbunden sein und sind nicht hinreichend ohne sie. Wären sie hinreichend, hätte der Heiland nicht lehren können, daß man ohne Kommunion das Leben nicht dauernd haben kann (siehe oben unter These III, Erklärung von Joh. 6, 54).

2. « Wenn die Kommunion zur Beharrlichkeit notwendig wäre, diese wirkte, so würde die Beharrlichkeit unfehlbar eintreten, da ja die Sakramente unfehlbar wirken, wenn kein obex da ist. » So n. 10, 13, 14. — Wir erwidern: Erstens ist da zu unterscheiden zwischen notwendig und hinreichend. Die Kommunion ist notwendig zur Beharrlichkeit, aber nicht hinreichend; anderes, wie Gebet, Tugendübung, der Schutz Gottes, müssen hinzukommen. Zweitens ist die unfehlbare Wirkung der Kommunion nicht die Beharrlichkeit in actu secundo, sondern Ernährung der Seele, und zwar, wenn diese Speise oft und gut genug empfangen wird, hinreichende Ernährung, wobei aber der freie Wille, der sündigen kann, nicht aufgehoben wird. — Nach dem

[1] Diese und andere Zeugnisse siehe bei *de la Taille*, Mysterium fidei, Eluc. 49, in meinem Büchlein « Die heilige Kommunion, das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade »; sehr reiches Material in meinen lateinischen Artikeln im Laibacher Bogoslovni vestnik 1925, S. 25-53; 1927, 93-123.

vorliegenden Beweis von Suarez könnte man schließlich auch dartun, daß die leibliche Nahrung nicht notwendig ist zur Erhaltung des natürlichen Lebens, nämlich so: Wäre sie notwendig, so müßte sie ja, da sie mit physischer Notwendigkeit wirkt, diesen Zweck unfehlbar erreichen; es kann also kein Mensch verunglücken, erschossen werden, noch auf andere Weise sterben!

3. « Auxilia (ad perseverandum necessaria) possunt obtineri per propria merita de condigno et de justitia, et sunt debita ex intrinseca natura gratiae et justitiae ob caritatem operantis. » « Auxilium ad hoc (ad crescendum in gratia et resistendum contrariis) necessarium ex natura sua illi (gratiae primae) debitum est » (n. 11 und 18). — Erwiderung: Gebührt dieses auxilium der Gnade an sich, so erscheint, wie die Notwendigkeit der Kommunion, so auch die Notwendigkeit des Gebetes zur Beharrlichkeit ausgeschaltet, von der das zweite Konzil von Orange erklärt: « Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare » (Can. 10, Denz.-Bannw., n. 183).[1] Denn was dem Gerechten gebührt, darum braucht er nicht zu beten. So betet man ja nicht darum, daß man, wenn man in der Gnade stirbt, zur Glorie gelangt, oder daß man auf verdienstliche Werke hin einen Zuwachs an Gnade erhält. Der Zusatz: gratiae et justitiae « ob caritatem operantis » scheint die Sache nicht zu ändern. Denn es ist eben da die Frage, ob der Mensch schon dadurch, daß er die heiligmachende Gnade hat, durch lange Zeit in dieser Liebe wirken kann. Wenn ja, so will mir wiederum die Notwendigkeit des Gebetes ausgeschaltet erscheinen. Wenn nein, so kann eben, wie das Gebet, auch die Kommunion notwendig sein, und wäre die Beweisführung Suarez' hinfällig. Was die Notwendigkeit des Gebetes zur Beharrlichkeit betrifft, so beweist Suarez selbst diese sehr gut in seinem später geschriebenen Traktat De oratione[2], und sagt da, für Augustinus und Hieronymus sei solche Lehre de fide (De oratione in communi, cap. 28, n. 3; Vivès, XIV, 102).

Es ist überhaupt merkwürdig, wie S. in später geschriebenen Werken manchmal so ganz anders redet als hier in seinem Traktat de sacramentis, welcher ein Erstlingswerk von ihm ist. Hier schreibt er: « Supposita autem prima gratia, illa de sese est sufficiens causa gloriae,

[1] Über diesen Kanon, den man in der Frage der Notwendigkeit des Gebetes übersehen, vgl. meinen Artikel in « Theologie und Glaube » IX, 605-22.

[2] Er übersieht da freilich auch den 10. Kanon des II. Arausicanum.

et per opera bona et meritoria potens est ad crescendum et resistendum contrariis, et auxilium ad hoc necessarium ex natura sua illi debitum est, quia virtute et efficacia privari non debuit per alicujus sacramenti institutionem » (n. 18). Im Traktate de gratia aber: « Licet gratia ex se sit magnae virtutis, et potens ad vincendum omne peccatum, tamen in nobis (nämlich bei uns im Gegensatz zu Adam vor dem Sündenfall) propter fomitem et corruptionem corporis et alias occasiones et tentationes quibus subjecti sumus, habet statum quendam valde infirmum et corruptibilem, et ideo non sufficit sola intrinseca virtus ejus, nisi Deus hominem specialiter dirigat et custodiat. ... Habitus gratiae, nisi a Deo excitentur et dirigantur, parum auxilii conferunt ad vincendas difficultates, praesertim contra legem naturalem » (De gratia L. X, de conservatione gratiae, cap. 2, n. 10; Vivès, IX, 574). Aber freilich, hier hat er kirchliche Dokumente vor Augen, in der Abhandlung über die Notwendigkeit der Eucharistie hatte er solche ganz bei Seite gelassen. Daher der Gegensatz.

4. S. kommt zu Joh. 6, 54. Die Stelle ist bei ihm, wie bei Bonaventura, Objektion (bei Thomas und den Vätern Argument!). Er schreibt dazu: Sunt verba comminatoria, continent quidem necessitatem, non tamen medii (ad perseverandum), sed praecepti (n. 20). —

Erwiderung: Eine ganz unmögliche Exegese. Als wenn Christus gesagt hätte: « Ihr könnt allerdings das Leben haben und erhalten ohne Genuß meines Fleisches; aber ich gebe euch ein Gebot, daß ihr ihn vornehmt; wenn ihr dies mein Gebot übertretet, wird euch das Leben genommen. » Ganz anders hat Christus gesprochen, und ganz anders als S. haben Thomas und die Väter die Stelle erklärt. Weil S. in Joh. 6, 54 nur eine äußere Notwendigkeit findet, sieht er auch nur eine solche im Kirchengebote der jährlichen Kommunion und verteidigt den Satz, daß diesem Kirchengebote auch durch sakrilegische Kommunion Genüge geschehe (Disp. 70, 3, 2), ein Satz, der später von Innozenz XI. verurteilt wurde (Denz.-Bannwart, 1205).

Zur Erklärung der Stelle Joh. 6, 54 sagt er weiterhin, daß es eine necessitas medii nur gebe, wenn es sich handelt um die Erwerbung der gratia prima; für den, der in der Gnade ist, bestehe nur eine necessitas praecepti. Aber später, im erwähnten Traktat de oratione, sagt er ganz ausdrücklich (cap. 28, n. 1 und 3), daß das Gebet de necessitate medii ist zur Beharrlichkeit.

5. Eigentümlicherweise meint S., auch Augustin und Cyrill hätten nur eine solche necessitas praecepti in Joh. 6,54 gefunden. Nein, nein!

Augustinus (bleiben wir bei ihm) hat ja mit Papst Gelasius I. so kräftig betont, daß wegen Joh. 6, 54 der Genuß des Fleisches Christi auch den kleinen Kindern notwendig ist zum Heile; bei denen kommt aber eine necessitas praecepti gar nicht in Frage, sondern nur eine necessitas medii. Und dann, man denke nur: Augustin und Gelasius wandten Joh. 6, 54 gegen die Pelagianer an, die meinten, man habe das Leben von Natur und verliere es durch Übertretung eines Gebotes. Wie hätten die gejubelt, wenn Augustinus, der Führer ihrer Gegner, diese ihnen so lästige Stelle von einer necessitas praecepti erklärt hätte wie S. « ut si dicamus: Nisi quis servaverit mandata, non salvabitur, vel, Nisi quis restituerit etc. » (hier n. 20 zur Erklärung der Stelle). Da hätten sie freudig Beifall klatschen und ausrufen können: « Freilich, das Leben hat man ohne Genuß des Fleisches Christi, aber wenn man nicht kommuniziert, so verliert man es durch die Übertretung eines Gebotes. »

6. Endlich (n. 24) polemisiert S. gegen den Vergleich: Die eucharistische Speise ist der Seele so notwendig wie die gewöhnliche Nahrung dem Leibe. Aber diese Gleichstellung geht aus Joh. 6, 54 hervor, findet sich bei Augustin, dem hl. Thomas, jetzt auch im Römischen Katechismus und im Rundschreiben Leos' XIII. Mirae caritatis. Und die Vernunft kann dem nur beipflichten. Denn die göttliche Weisheit ist auch höchste pädagogische Weisheit und betreibt gründlichen Anschauungsunterricht. Nun hat sie die gewöhnliche Speise zum Bild der eucharistischen gemacht und wird dies Bild natürlich, so weit es geht, ausnützen, auch hinsichtlich der Notwendigkeit. Und was sollte denn dem in der Gnadenordnung entgegenstehen? Die angeführten hinfälligen Vernunftgründe natürlich nicht.

Von der Polemik Suarez' gegen These III sagt ein Zeitgenosse, Fagundez S. J.: « 2ª opinio affirmat realem sumptionem Eucharistiae esse medium ac remedium necessarium necessitate salutis (ratione perseverantiae). ... Est communis hodie ista opinio, licet in nostra Lusitania multis ex iis qui doctrinam Soarii sequuntur, non placet; qui si vim, rationem, et fundamenta illius aequata lance expenderint, facile perspicient et agnoscent veritatem » (bei de la Taille, Mysterium fidei, p. 608). Hier, wie gegen These I, steht Suarez abseits von Schrift und Tradition und bringt nichts Stichhaltiges vor. [1] Und doch hat diese

[1] Es ist auffallend, daß hier der scharfsinnige und gelehrte doctor eximius eine so hinfällige Beweisführung anstellt. Ich meine, es dürfte das dadurch erklärt werden, daß er im vornhinein gegen These III eingenommen war, weil er fühlte,

seine Theologie mehr und mehr Anhang gefunden und ist zuletzt ziemlich allgemeine Mode geworden. Jetzt aber ist sie im Rückzug begriffen. Sie wird verschwinden, wie auch die einschlägige Lehre des hl. Bonaventura verschwunden ist. Beide Meinungen sind nicht auf dem Felsengrunde von Schrift und Tradition aufgebaut. Die Eucharistielehre des hl. Thomas aber ist es, und ihr gehört die Zukunft.

welche Folgen sie haben müsse. Es ist ja bekannt, daß der hl. Ignatius und der hl. Philipp Neri mit ihren Genossen und Schülern wegen ihres Eifers für die oftmalige Kommunion große Anfeindungen zu bestehen hatten, und daß damals ein Übereifer sehr schädlich gewesen wäre. Die entgegenstehende Gewohnheit hatte sich allzu sehr festgesetzt. Aus These III ergibt sich nun aber, was Pius X. in seinen Kommuniondekreten vorschreibt, und dafür war die damalige Zeit ganz und gar nicht reif. So ist bei Suarez eine gewisse Abneigung gegen These III in Anbetracht des Eifers seiner Ordensgenossen leicht verständlich, und weiterhin auch eine gewisse Voreingenommenheit gegen These I; denn es wird durch sie das christliche Leben in einem Grade eucharistisch, wie es die damalige Zeit auch noch nicht vertrug. Um nicht unbillig gegen den Doctor eximius zu sein, wird man seine Stellungnahme zu These I und III nach den Zeitumständen beurteilen müssen. Obendrein gehört ja, wie gesagt, dieser Teil seiner theologischen Abhandlungen zu seinen Erstlingswerken. Seinen sonstigen Verdiensten um die Wissenschaft zollen wir volle Anerkennung. Voreingenommenheit gegen ihn war bei unserer Untersuchung vollkommen ausgeschlossen. Wer anderer Meinung wäre, den würde ich auf meinen Artikel « Über den hl. Josef », « Pastor bonus » 1921–22 verweisen, wo S. 20 rühmend hervorgehoben, daß Suarez für die Verehrung dieses Heiligen in der Theologie im Gegensatz zu Thomas neue Wege eingeschlagen und zu seinem unsterblichen Ruhme uns die Bahn gewiesen, auf der wir seitdem gewandelt.

Nochmals :
Die Analogielehre des Franz Suarez.

Antwort an P. Santeler S. J.

In meinen vier Artikeln über die Analogielehre [1] berührte ich auch die Stellung des Franz Suarez zur Frage. [2] Meine « starken Angriffe » gegen die suarezische Analogielehre gaben P. Jos. Santeler S. J. in Innsbruck die Veranlassung zu einem Artikel von 43 Seiten [3], der zwar nicht *polemisch* sein will (S. 1), der mich aber doch fast auf jeder Seite zum Handkuß kommen läßt. Ich anerkenne den ruhigen Ton des Schreibers und bin der Ansicht, daß eine ruhige Polemik durchaus nützlich sein kann. P. Santeler selbst ist übrigens Suarez gegenüber nicht blind. Er ist im Gegensatz zu seinem großen Ordensbruder sogar ein Anhänger der berühmten *Realdistinctio*, die er allerdings nicht für den radikalsten Unterschied von Gott und Kreatur hält (36). Für ihn ist die Analogie des Seins, welche Suarez noch für unsicher hielt, eine sichere katholische Lehre (35). Er hält auch dafür, Suarez hätte die Einheit des Seinsbegriffes zu stark betont (34). Er gibt zu, der große Spanier hätte merkwürdigerweise nur für die *metaphorische* Proportionalität Verständnis gehabt (40) und sich damit, in seiner « terminologischen Enge befangen », die Tore für eine tiefere Erfassung der Proportionalitätsanalogie zwischen Gott und Geschöpf verschlossen (38, 40). Santeler hat auch die Richtigkeit meiner materiellen Darstellung der suarezischen Analogielehre in keinem Punkte angegriffen, wohl aber mein *Werturteil* darüber. Das letztere kam mir nicht unerwartet, und bloß deshalb hätte ich auch gar nicht geantwortet.

Sogar der « gesperrte » Alarmruf Santelers : « *Scharfe Stellungnahme Mansers gegen die Schautheorien* » (14) hätte für sich allein mich nicht zu einer sofortigen Antwort verlockt. Eigentlich ist hier der ungenannte

[1] « Divus Thomas », B. 6, 385-403 ; B. 7, 3-29, 322-346, 373-398.
[2] 14-17.
[3] Zeitschrift f. kath. Theol. B. 55 (1931), S. 1-43.

Hauptschuldige, den der Alarm treffen soll, mein verehrter Freund P. Gredt O. S. B. Die « Kleineren » müssen auf der Welt immer für die « Größeren » büßen! Ich muß nun doch den Leser über diese Alarmgeschichte kurz informieren. Gredt hatte in einer Rezension die bekannte « Ichschautheorie » P. Descoqs S. J. als stark nominalistisch kritisiert. Er hielt dafür: eine Erkenntnislehre, nach welcher wir die Dinge nicht direkt in sich, sondern nur aus einer « Ichschau » erfaßten, müßte die allgemeine Wesenserkenntnis der Dinge selbst in Frage stellen. Gredt hielt diese Ichschautheorie für einen logischen Ausfluß der suarezischen *Leugnung der Materie signata als Individuationsprinzip*, denn, wenn die Wurzel der Individuation die ganze Seinsheit des Dinges ist, wie Suarez gelehrt, dann ist nicht einzusehen, wie es in den verschiedenen Dingen ein gemeinsames Wesen gibt. So Gredt.[1] Dem allem mich anschließend, habe ich da, wo ich den Nominalismus als Gegner der Analogielehre bezeichnete, speziell auf Occam hingewiesen, mit dessen Singularismus auch schon jene direkten intellektuellen Schautheorien verbunden waren (D. Th. 9-10). Daher Santelers Alarmruf! Aber ich bereue meine Stellungnahme nicht. Am wenigsten haben mich Santelers Gegenbehauptungen überzeugt, die da lauten: der Satz von der *Materia signata als Individuationsprinzip* sei anfechtbar und würde zu einem *Universale formale in rebus* führen (16), ferner die These: *cognitio incipit a sensibus* besage nicht notwendig a sensibus *externis* (15) und endlich könne das Axiom: das *Objectum proprium* des Intellectus liege in re sensibili, kaum für das *Geistige* Geltung haben (16). Diese Thesen, die Santeler nicht beweisen wird, wären mit ihren Folgen gleichbedeutend mit einem *Umsturz* der thomistischen Erkenntnislehre. Vorläufig bleibe ich gern noch beim Alten. Übrigens sind diese individualistischen Schautheorien auch gar nicht neu. Mit meinem Verweis auf Occam-Suarez habe ich auf historische Zusammenhänge hingewiesen, auf die kein anderer als J. Maréchal S. J. schon angespielt hat. Er sagt: « Suarez, en effet, comme Duns Scot, comme Occam pose en thèse la connaissance intellectuelle directe du singulier matériel, l'individuation des choses sensibles indépendamment de leur matière. »[2]

Doch zur Hauptsache! Der eigentliche Grund, der mich zu diesen Zeilen zwang, liegt darin: *P. Santeler ist in wichtigsten Punkten meiner*

[1] « Divus Thomas », B. 5, S. 360.

[2] Le point de départ de la Métaphysique. Cahier III, l. IV, p. 185. (Ed. 2, 1927.)

dargelegten Analogieauffassung in seiner Darlegung absolut nicht gerecht geworden. Er hat mir, ich rede nicht von böser Absicht, Lehrpunkte zugeschrieben, die teilweise geradezu im Gegensatze stehen zu dem, was ich geschrieben habe.

Das ist in erster Linie der Fall in bezug auf den Begriff der Analogia **Attributionis.** Er hat meiner Fassung einen völlig *subjektivistischen* Charakter gegeben. Er tut, wie wenn ich in der Attributio zwischen dem Analogatum principale und den Analogata secundaria oder minora, also zwischen animal sanum und medicina sana und aër sanum, jedes reale Abhängigkeitsverhältnis leugnen würde (9-10). Nach mir soll angeblich nur der Name des Analogon den Analogata minora zukommen : « Somit bleibt nichts anderes übrig, als daß eigentlich (nach Manser) nur der gleiche Name den sekundären Analogiegliedern zuerteilt wird » (8). Meine Attributio ist eine « bloße Zuerkennung desselben Namens (an die Minora), den sie eigentlich nicht verdienen », eine « bloße Beilegung desselben Namens und Zuerkennung derselben Analogieform an Glieder, denen sie an sich nicht zukommen » (11). So meine Ansicht aufgefaßt, ist es dann freilich leicht, mich mit Thomas (Pot. 3, 5) in Widerspruch zu bringen (9-10).

Aber objektiv und sachlich ist diese Darstellung nicht. So wie *ich selber* die Attributio dargestellt habe, drückt sie ein *reales Abhängigkeitsverhältnis* zwischen dem Analogum principale und den Minora aus. Nicht bloß der gleiche Name « sanum », sondern die *Seinsform* « sanum » kommt als Analogon dem Animal, der Medizin und Luft zu. « Die Attributio — so sagte ich wörtlich — bewegt sich als solche in *der Seinsordnung*, wenn auch in der kontingenten » (340) und darin, fügte ich bei, kommt sie mit der Proportionalitas überein, « daß sie beide ut sic in *ordine essendi* i. e. *formae* sich bewegen » (344). Ich habe sogar formell die Frage gestellt, ob die Analoga minora *reale* Beziehungen zum Principale ausdrücken. Ich habe es bejaht : « Sie umfassen sogar das real tatsächliche Wirken aller äußeren Ursachen » (329). Aber, sagte ich nicht, daß das « sanum » nur dem Animal innerlich-notwendig und daher per se zukomme, den Minora aber nur denominatione *extrinseca* also *nicht per se?* Gewiß sagte ich das. Aber ist etwa alles, was nur denominatione extrinseca zuerteilt wird, für Santeler *nicht real?* Dann ist seine eigene Existenz nicht real, denn auch P. Santeler existiert nicht innerlich-notwendig ! Man vergesse übrigens nicht, daß, wer der Attribution in Anwendung auf Gott als *Wirkursache der Kreaturen ut sic innerliche Notwendigkeit* zuschriebe, dem Monis-

mus rettungslos verfallen müßte. Wahr ist es auch, ich habe die Attributio und Proportionalitas dadurch voneinander unterschieden, daß in letzterer das Analogon *allen* Analogata innerlich-notwendig zukommt (341-44) in der Attributio *nur einem*, dem terminus principalis, von dem die Minora es erhalten (330). Das alles ist wahr, und diese *Unterscheidung* ist nicht Mansers und vieler Thomisten, wie Santeler tut (8), sondern des hl. Thomas in I. Sent. D. 19. q. 5. a. 2 ad 1 und I. C. G. 34. Warum immer diese Scheu vor dem hl. Thomas!

Der Leser möge nun selbst urteilen, ob zwischen *meiner wirklichen* Attributio und jener, die mir Santeler zuschrieb, nicht ein klaffender Unterschied sei!

Wie einen Dorn im Auge bekämpft P. Santeler die *Proportionalidentität*, die ich dem **Seinsbegriff** zuschrieb. Indes eine Einheit alles Seienden im Sein nimmt auch er an (24). Es ist das das Sein, insofern es als einfachste, unzerlegbarste, allem Seienden gemeinsame Form dem Nichtseienden entgegensteht. Das ist das « ens ut sic » (25-27). Zwar ist es verschieden verwirklicht und daher verschieden dem Nichtsein entgegengestellt. Aber davon abstrahieren wir (25) und so ergibt sich als « Inhalt des Seinsbegriffes etwas objektiv Gegebenes, das für jeden denkenden Verstand ein Gleiches darstellt (27). Logisch betrachtet, ist es allerdings « univok mit dem Inhalt nonnihil » (31), aber weil verschieden verwirklicht, ist es auch analog, und doch bilden die *ratio entis als nonnihil* und die bestimmte Verwirklichungsweise « ein und dieselbe Wirklichkeit » (31). Dagegen ist Mansers proportionale Seinseinheit nicht bloß deshalb absolut unhaltbar, weil ein so komplizierter Seinsbegriff nie das *erste cognitum* sein könnte, was doch Thomas lehrt (26-27), sondern er ist auch *nicht allem zuteilbar*. Denn nach dieser Auffassung wäre der Seinsbegriff zwar *explicite* einheitlich, *implicite* aber enthielte er auch die verschiedenen mitgedachten Analogata (25), sodaß, wenn ich sagen würde, Gott ist Sein, Gott auch das akzidentelle Sein zugesprochen würde, da es im Sein mitenthalten ist (26).

Auch hier vermochte Santeler meiner Darstellung absolut nicht gerecht zu werden. Wo habe ich je von einem Seinsbegriff gesprochen, der *explicite* einheitlich und zugleich versteckt « implicite » die vielheitlichen Analogata als solche enthielte? Das wäre ja ein Unsinn, weil ein innerer Widerspruch. Etwas ganz anderes ist die erkenntnis-theoretische Frage, ob die proportionelle Einheit im Analogon ohne eine Bezugnahme zu den Analogata, insofern *sie außer dem Analogon* sind, *gedacht* werden könne. Wenn ich sage: Gott verhält sich zu seinem Sein — das in

se et a se ist — wie das Accidens zu seinem Sein — das in alio und ab alio ist —, so spreche ich Gott das akzidentelle Sein doch nicht *zu*, sondern *ab*. Dennoch kommen beide im Analogon « Sein » überein nach *Maßgabe* ihres Seins, d. h. proportionaliter. In diesem Sinne ist Gott Sein, das Accidens Sein, jede Creatur Sein. *Gerade proportionell und nur proportionell ist also der Seinsbegriff allem zuteilbar, was irgendwie ist !*

Aber der *Primat* des Seins ! Für einen wirklichen Aristoteliker ist auch diese Schwierigkeit lösbar. Für ihn gilt der Satz, den die « Ichschautheoretiker » freilich jetzt wieder beanstanden : Objectum proprium Intellectus sunt quidditates rerum sensibilium und ferner die These : Intellectus speculatur naturam universalem in particulari existentem (I. 84. 7). Gewiß, *wissenschaftlich* ist alles kompliziert, sogar auch die Univocatio. Indes kennt ja der Ungebildete und a fortiori jeder Mensch in seiner ersten Idee formell weder das « Sein » als solches noch das « Nichtsein », noch das Univocum, noch Analogum als solches und doch erkennt er faktisch, in actu exercito, das Sein *analogisch*, denn er erfaßt, infolge seiner Hinordnung zum phantasma, immer *etwas* in dieser oder jener *bestimmten* Verwirklichung, also *dasselbe* nach *verschiedenen Verhältnissen = proportionaliter !*

Meiner Behauptung : Suarez hätte mit seinem absolut einheitlichen conceptus objectivus entis logisch die Univocatio entis annehmen müssen, hat Santeler scharf widersprochen (27). Und doch ist es so, und ich glaube, Suarez ahnte diese Konsequenz, als er nachträglich sagte : « (ratio entis) non est ex se omnino uniformis. » Hat nicht Santeler selbst bekannt, Suarez hätte die Einheit des Seins zu stark betont (34) ? Warum das ? Ich füge nun bei : Santelers Theorie führt logisch zu demselben Resultat. Es genügt zur Begründung zwei Sätze anzuführen, die Santeler selber annimmt : das Sein, insofern es dem Nichtsein entgegengesetzt ist, ist einheitlich ; nun aber ist alles Sein im Himmel und auf Erden dem Nichtsein entgegengesetzt, also ist jedes Sein und alles Sein einheitlich, d. h. univok.

Man wende nicht ein : das Sein sei *verschieden* dem Nichtsein entgegengesetzt, denn im gegebenen Falle gibt es eben *nichts Verschiedenes*, da alles einheitlich ist, weil alles dem Nichtsein entgegengesetzt ist. Übrigens, wie soll ich im gegebenen Fall die « ratio entis als nonnihil » von anderem abstrahieren, da alles « andere », soweit es irgendwie ist, auch die ratio entis als nonnihil besitzt ? Ich kann nicht etwas von etwas abstrahieren, wenn das, von *was ich abstrahiere*, immer wieder das ist, was ich *abstrahierte*. Santeler gibt übrigens

später (34) selbst zu, daß das Sein derartig alles durchdringe, daß wir nie von seiner ratio adaequate absehen könnten. So komme ich zu dem Resultate: *die suarezische Analogielehre, wie Santeler sie verteidigt, ist unhaltbar. Auch sie führt zur Univocatio und bedroht die Vielheit der Dinge!*

Den schärfsten und sachlich ungerechtesten Angriff hat Santeler auf meine Verhältnisidentität zwischen **Gott** und **Kreatur** gemacht.

Der Anfang meines Irrweges soll in der Ablehnung jeder Attributio liegen (35). Faktisch habe doch auch ich eine Attributio befürwortet, aber nicht die suarezische, sondern eine, die mit der Proportionalitas verbunden ist (383-4). Alles wird nun von Santeler aufgeboten, mich ad absurdum zu führen und zu zeigen, daß es zwischen Gott und Kreatur keine, auch nicht eine proportionelle *Identität* geben kann. Zu diesem Zwecke wird das « proportionalis » stark abgeblendet. Ich soll von einer « strengen » Identität « ohne mildernde Apposition » gesprochen haben (36). Fast erhält man den Eindruck, als hätte ich nicht unaufhörlich von einer *proportionellen-relativen* Identität gesprochen, sondern von einer *absoluten*, einer identitas univoca. Das will man tatsächlich aus meiner Anlehnung an die mathematische Proportionalität, die ja an den « univoken und nicht analogen Charakter der Zahlen » geknüpft sei, beweisen (36). Den Hauptschlag will man führen auf Grund meiner Formel, die ich über das Existenzialverhältnis von Gott und Kreatur aufgestellt hatte. Die Formel lautet: « wie das potentielle Sein aus seinem Wesen die Existenz von einem anderen besitzt, so hat das erste aktuelle Sein seine Existenz aus seinem Wesen nur vor sich. » Manser « scheint übersehen zu haben, daß der unendliche Abstand — zwischen Gott als ens a se und Kreatur als ens ab alio — selbst gerade von der radikalen Verschiedenheit dieser Verhältnisse selbst abhängt » (36). Sind nun die beiden Verhältnisse (wie Manser behauptet) einheitlich, dann ist entweder alles göttlich oder alles endlich: « Es ist eine eigentümliche Ironie des Schicksals, daß Manser durch sein Betonen der Gleichheit der Verhältnisse zwischen Sosein und Dasein konsequent, selbstredend gegen seine Absicht, in jene Irrtümer verfällt, die er seinen Gegnern in die Schuhe schiebt; denn die G l e i c h h e i t d e r V e r h ä l t n i s s e[1] zwischen Sosein und Dasein wird und kann sich nur dann vorfinden, wenn entweder alles vergöttlicht wird (Pantheismus), oder wenn alles in die Endlichkeit

[1] Von mir gesperrt.

herabsinkt (Atheismus)» (37). Überdies, so fährt Santeler fort, wäre eine solche «Gleichheit der Verhältnisse zwischen Sosein und Dasein bei Gott und den Geschöpfen» erkenntnistheoretisch unnütz, weil eine Gleichung mit zwei Unbekannten, mit der niemand etwas anfangen kann (37). Auch der hl. Thomas redet daher nicht von Identität, sondern nur von Ähnlichkeit «similitudo» in der Proportionalität (37).

Wer Santelers Artikel gelesen hat, weiß, daß ich sein Argument ad absurdum in keinem Punkt abgeschwächt habe, um mir etwa die Antwort zu erleichtern. Verblüffend kann eine solche Argumentation nur auf jemanden wirken, der sich augenblicklich nicht klar bewußt ist, was eine *Proportionalität* ist. Santeler spielt arg mit Worten. Ich redete von *Verhältnisidentität zweier Verhältnisse* und er von *Identität zweier Verhältnisse.* Er ignoriert völlig, daß jede Proportionalität ein *Verhältnis zweier Verhältnisse* ist. Es gibt überhaupt weder in Mathematicis noch Ontologicis eine Proportionalität, deren Glieder *als solche* einander identisch sind. Das wäre gleichbedeutend mit $2:4=2:4$. In dem Falle hätten wir in der Proportionalität weder Analogata noch ein Analogon, also überhaupt gar keine Proportionalitas. Mit anderen Worten: Santeler verlegt mir die Identität und die *Analogata selbst* als solche und damit unterdrückt er mir das «proportionaliter», ich verlegte sie in das *Analogon als Drittes*, in dem die Analogata, trotz ihrer Verschiedenheit, proportionaliter übereinkommen. Selbstverständlich, wenn die beiden Glieder oder Verhältnisse: *Gott ist ens a se, die Kreatur ist ens ab alio, unter sich* identisch sind, dann wird entweder alles vergöttlicht oder alles verendlicht. Aber, wo habe ich so etwas geschrieben? Santelers widersinnige Interpretation meiner Auffassung widerspricht *direkt* meinen eigenen, ausführlichen Auseinandersetzungen (377, 382). Wesen und Dasein Gottes einerseits und Wesen und Dasein der Kreatur anderseits, kommen, so sagte ich, als Analogata in dem Analogon «*Sein*» überein, weil das Sein beiden, Gott und Kreatur, proprie zukommt. Auch Santeler betont anderwärts: «Gott und Geschöpfe sind wahrhaftig seiend» (40). Das Sein kommt beiden im «eigentlichen Sinne» zu (38). Es gibt also zwischen Gott und Kreatur eine *gewisse* Identität. Aber, sagte ich weiter, die Teilnahme am Analogon «Sein» ist in Gott als «ens a se» und in der Kreatur als «ens ab alio», also in den Analogata, eine unendlich verschiedene, also ist die Identität im Analogon nur eine *proportionalis*, d. h. nach Maßgabe ihrer Teilnahme am Sein (382). Das alles, sagte ich, ermöglicht uns in der Proportionalität, welche den Gliedern der proportionalitas einen

unbegrenzten Spielraum einräumt, die Kluft zwischen ens a se und ens ab alio zu wahren (383). Wie kann da von einer *Vergöttlichung* der Kreatur oder *Verendlichung* Gottes die Rede sein ? Das war nur möglich, indem Santeler, um mich ad absurdum zu führen, die *Analogata mit dem Analogon verwechselte.* Und doch habe ich davor noch *ausdrücklich gewarnt* (377). Hat Santeler überhaupt alle meine Ausführungen gelesen ? Für einen Angriff war das die erste Vorbedingung ! Weiter habe ich betont : da Gott und Kreatur als Analogata unter sich unendlich verschieden sind, gibt es zwischen Gott und Kreatur als *solcher* nur eine *Ähnlichkeit* — similitudo —, wie Thomas und die Thomisten immer gelehrt, denn die beziehungsweise — relative Identität im Analogon hebt die Verschiedenheit in den Analogata nicht auf, sondern schützt und wahrt sie (377). Das ist ein Gesetz der Proportionalitas überhaupt (25) und gilt a fortiori von der Anwendung der Proportionalitas auf Gott und Kreatur, wie ich ebenfalls selbst hervorgehoben habe (377). Aber es ist unwahr, wenn Santeler behauptet, Thomas hätte daneben meine proportionale Identität im *Analogon* nicht gekannt (37). Mit Aristoteles — auch das habe ich hervorgehoben (20 u. 377), und Santeler hat es nicht widerlegt — nennt Thomas die Proportionaleinheit im Analogon ein « *unum aliquid* », ein « *unum* sicut *una quaedam natura* », ein « unum aliquid **idem** ». Und auch in der Anwendung der Proportionalitas auf Gott — Kreatur wird Santeler die feststehende These des hl. Thomas, daß wir Gott aus der Kreatur in den absoluten Attributen « *substantialiter* » und « *proprie* », wenn auch unvollkommen, erkennen (394), nicht erklären, wenn er in der proportionalen Gotteserkenntnis nicht eine beziehungsweise quidditative *identische* Erkenntnis annimmt.

So ist Santelers Darstellung von meiner Verhältnisidentität sachlich eine *vollständige Entstellung* dessen, was ich gesagt habe. Damit wird auch Santelers Einwand mit den « zwei Unbekannten » haltlos. Wer die Analogie der Existenz Gottes *metaphysisch*, nach der in der Sache selbst begründeten Erkenntnismöglichkeit ins Auge faßt, hat wenigstens drei bekannte Gleichungsgrößen : Das *Wesen der Kreatur*, *ihre Existenz* und das vom potentiellen Sein der Kreatur verlangte *Dasein Gottes*. Selbst das *Wesen Gottes*, dessen Unendlichkeit beweisbar, aber nicht erfaßbar ist, bleibt uns nicht völlig unbekannt. Freilich sind das alles selbst *analoge* Termini, und wer die Verhältnisidentität leugnet, hat vielleicht vier Unbekannte in der Gleichung ! Der Versuch, mir aus der Anlehnung an die *mathematische* Proportionalität eine Schlinge zu

legen, erweist sich sofort als erfolglos, wenn man sich an meine Bemerkung erinnert (4. 22), daß das Quantitative als solches nicht übertragbar ist auf die ontologische Proportionalität. Übrigens sind auch die Verhältniszahlen analog, denn das « Drittel » von 9 ist doch nicht dasselbe von 30. Immerhin ist der Spielraum in den mathematischen Gleichungsgliedern schließlich immer ein begrenzter, während das « Sein » in der ontologischen Proportionalität an sich gar keine Grenzen besagt. Daß auch Thomas in Verit. 2. 11. in meinem Sinn an die mathematische Proportionalität sich anlehne, gibt Santeler zu (37). Aber, meint er, Thomas hätte dort nicht die ganze Lehre von der Analogie vortragen wollen und hätte in späteren Werken diesen Zahlenverhältnissen keine allzu große Bedeutung beigemessen (37-38). Faktisch hat Thomas nirgends so ausführlich die Analogielehre mit ihren Arten und Unterarten vorgetragen wie in Verit. 2. 11 und wie hier ihm die Proportionalitas, die sich eben an die mathematische anlehnt, für die Gotteserkenntnis einzig stringent anwendbar ist, so auch in *Sententiae*, de *Potentia*, *Contra Gentes*, im Commentar zu den *Analytica Post.*; überhaupt überall, wo er ausdrücklich ein Werturteil abgibt (378, 384-6).

Nach dem Gesagten mag der Leser über Santelers Darstellung und Kritik urteilen und die notwendigen Abstriche machen. Zuweilen hat man geradezu den Eindruck, als ob ihm das Verständnis von der metaphysischen Proportionalität überhaupt abgehe. Am unverständlichsten ist mir sein Kampf gegen die *Verhältnisidentität*. Der ganze *wissenschaftliche Charakter* der Metaphysik mit ihren *analog-transzendentalen* Grundprinzipien ruht auf ihr und fällt mit ihr. Es gibt nun einmal keine *Demonstratio*, ohne daß die Analogieglieder, trotz ihrer spezifisch oder generischen Verschiedenheit untereinander, dennoch im Analogon als Drittes irgendwie *entitativ-innerlich-notwendig identisch* sind. Auf dem proportionell gefaßten *Identitätsprinzip* ruht jeder wissenschaftliche zwingende Beweis. Ich hatte gemeint, dieser Gedanke, von dem Wohl und Weh — ich rede nicht von der sacra Theologie — der Metaphysik, der Regina scientiarum abhängt, sollte in einer Zeit, wo alles in Brüche geht, uns alle einigen, gleichviel, welcher Richtung und welchem Orden wir angehören. Der Meister von Stagira, der Schöpfer der Demonstrationstheorie und der Metaphysik zugleich, hat uns den Weg gezeigt. Thomas ist ihm gefolgt. Die Frage hat Riesenbedeutung. Videant Consules!

G. M. Manser O. P.

Literarische Besprechungen.

Geschichte.

B. Poschmann : Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter. Breslau, Müller u. Seiffert. 1930. 244 SS.

Seiner im Jahre 1928 erschienenen Schrift « Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums » läßt Poschmann eine neue Untersuchung über die Kirchenbuße im frühen Mittelalter folgen und setzt damit seine verdienstvollen Forschungen über diese viel diskutierte Frage fort. — Die scharfen Angriffe von Karl Adam gegen seine erste Schrift hat Poschmann in einer längeren Ausführung in der « Zeitschrift für katholische Theologie » (54. Jahrg. 1930) gründlich zurückgewiesen, und auch die Ausführungen und Resultate der neuen Schrift bestätigen neuerdings die Richtigkeit der Auffassung Poschmanns über die Frage. — Diese neue Schrift soll zeigen, « wie an Stelle der öffentlichen Kirchenbuße, deren Entwicklung im Ausgang des christlichen Altertums auf einem toten Punkte angelangt war, das private Bußverfahren, wie es im wesentlichen der späteren Übung entspricht, Eingang fand, sich gegen die alten kanonischen Bestimmungen durchsetzte und die kanonische Bußordnung immer mehr verdrängte ». (Vorwort.)

Im ersten Hauptteil der Arbeit bespricht Poschmann das Bußwesen der alten keltischen Kirche und der angelsächsischen Kirche und die Verpflanzung des keltischen Bußsystems auf das Festland (S. 1-72). — Im zweiten Teile werden behandelt : die Aufnahme des neuen Bußsystems auf dem Festlande, die fränkischen Bußbücher und die karolingische Reform des Bußwesens (S. 73-101). — Der dritte Teil behandelt eingehend Detailfragen : Ritus der privaten und öffentlichen Buße, Bußverpflichtungen und Bußformen, die Beicht und die Rekonziliation (S. 102-231). — Den Schluß bildet eine übersichtliche Zusammenfassung der gewonnenen Resultate (S. 322-237) und ein gutes Namen- und Sachregister.

Da die Quellen für das irische und altbritische Bußwesen sicher ins VI. Jahrhundert zurückgehen und die irische Kirche die eigentliche Heimat der Bußbücher ist, hat die keltische Kirche eine entscheidende Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Bußwesens. — Das gänzlich Neue, das nun diese keltischen Bußbücher bieten, ist : sie kennen nicht die Institution der öffentlichen Kirchenbuße, die gerade die alte Kirchenbuße charakterisiert. Damit erhält das Bußsystem der keltischen Kirche eine ganz andere Form : Der Empfang der Buße bedeutet nicht mehr den Eintritt in den « Stand der Büßer », sondern die Buße ist Sühne oder Genugtuung, die Wiedergutmachung der Gott zugefügten Beleidigung durch persönliche Leistungen des Sünders ; der Priester beurteilt

an Hand der Bußbücher die Größe der Schuldbarkeit der einzelnen Vergehen, legt eine entsprechende Buße auf und erteilt die Rekonziliation. — Folgerichtig fällt auch die Unwiederholbarkeit der Buße fort, und sie kann jetzt auch für kleinere Sünden übernommen werden. — Hier zeigt sich die Rücksichtnahme der Kirche auf die Mentalität der neubekehrten barbarischen Völker, bei denen das strenge öffentliche Bußsystem sich hätte kaum durchsetzen können, während gerade die « Tarifbuße » der Bußbücher sich gut der Übung des « Wergeldes » anpaßte. — Damit verlor die Buße das Abschreckende, das ihr anhaftete, solange man mit ihr die schwersten lebenslänglichen Verpflichtungen (Übung ständiger Enthaltsamkeit, Verzicht auf Militärdienst und gewisse weltliche Geschäfte) übernehmen mußte ; die öffentliche Diffamierung der Büßer hört auf und damit wurde auch das Verbot der Klerikerbuße und umgekehrt die Irregularität der Büßer hinfällig (S. 1-11). —

Als religiöse Bußübungen wurden in den Bußkanones angeführt : das Fasten, für ganz schwere Vergehen die Verbannung, Enthaltung vom ehelichen Verkehr, Verzicht auf das Tragen der Waffen. — Ebenso verschieden ist auch die Dauer der Buße. — Alle diese Bußübungen konnten aber auch durch Kommutationen und Redemptionen ersetzt werden, wodurch ein altes Volksrecht in die Bußdisziplin übernommen wurde (S. 12-24).

Trotz dieser Gegensätzlichkeit in bezug auf die äußere Gestaltung des neuen Bußsystems bleibt aber das eigentliche Wesen der kirchlichen Buße unverändert bestehen ; alles Wesentliche : aufrichtige Reue, Bekenntnis, Genugtuung und autoritative Nachlassung der Sünden durch die Kirche wird auch im keltischen Bußsystem verlangt ; neu ist gegenüber der altkirchlichen Praxis, daß nun auch die kleineren Vergehen in die Beicht hineinbezogen werden, und hier hat wohl das Vorbild der Mönchsbeichte eingewirkt. Klar ist ferner in den Quellen die Sakramentalität der Buße betont, denn die Sündenvergebung mußte durch einen äußeren richterlichen Akt vom Priester im Namen Christi vermittelt werden, obwohl es noch keine bestimmte Absolutionsformel gab ; als Verwalter der Buße gilt der « sacerdos », d. h. in erster Linie der Bischof und dann auch die Priester. — Mit dieser Vertauschung der öffentlichen mit der Privatbuße ergab sich von selbst auch eine größere Gewähr für die Geheimhaltung der Sünden und immer eindringlicher wurde darum auch vom Priester die Wohnung des Beichtgeheimnisses als heilige Pflicht verlangt, ohne daß darüber schon spezielle Verordnungen bestanden (S. 24-37).

Dieser alten keltischen Bußordnung schloß sich nun auch die angelsächsische Kirche an und die Quellen geben uns wesentlich dasselbe Bild wie in der keltischen Kirche (S. 38-57). — Durch die rege keltische Propaganda, durch jene Mönche, die seit dem Ende des VI. Jahrhunderts aus Irland und später auch aus England kamen, wurde nun auch das keltische Bußsystem auf das Festland verpflanzt, und das berühmte Bußbuch Columbans beweist, daß auch auf dem Festland wesentlich das gleiche Bußwesen wie in der keltischen Kirche eingeführt wurde (S. 58-72).

Wie gestaltete sich nun dieses neue Bußsystem auf dem Festland ?

Vor allem hören wir nichts von einem Widerstand dagegen, und man sah darin nicht einmal eine Neuerung — und die Geschichte der fränkischen Bußbücher ist der beste Beweis für die allseitige Einbürgerung der Tarifbuße : man sah in der Columban'schen Bußpraxis nicht etwas grundsätzlich Neues, sondern nur die Fortsetzung und Weiterbildung des alten kanonischen Verfahrens der Kirche. Gegen gewisse Mißbestände im angelsächsischen und fränkischen Bußwesen traten dann freilich im IX. Jahrhundert Synoden sehr energisch auf und wollten die alte kanonische Bußdisziplin unter Beseitigung aller Bußbücher zur Geltung bringen, was dann auch eine ganze Reihe neuer Bußordnungen entstehen ließ. — Allein dieses Wiederauflegen der öffentlichen Buße galt nur für öffentliche Vergehen, und so kam es zu einer Art von Kompromiß zwischen der durch die Bußbücher verbreiteten Privatbuße und der rechtlich noch immer in Kraft gebliebenen kanonischen Bußordnung (S. 73-101).

Nach dieser eingehenden Untersuchung des Bußwesens im frühen Mittelalter behandelt Poschmann im letzten Teil noch einzelne Detailfragen : Den Ritus der Privatbuße und der öffentlichen Buße, — die verschiedenen Bußformen und Bußverpflichtungen, wodurch wir einen klaren Einblick in das ganze Bußverfahren erhalten, wobei der Ritus der wiedereingeführten öffentlichen Buße ein besonders interessantes Bild bietet (S. 102-166).

Den Schluß bildet eine eingehende Behandlung von zwei speziellen Fragen, die mit der Entwicklung des Bußwesens in engem Zusammenhang stehen. Vor allem die Frage über die Verpflichtung zur Beicht und deren theoretische Bewertung. — Nach Aufgabe der alten öffentlichen Buße und des Prinzips der nur einmaligen Kirchenbuße wird nun der Totsünder verpflichtet, nicht nur überhaupt einmal im Leben sich dieser Kirchenbuße zu unterziehen, sondern so oft er schwer gesündigt hat. Besonders dringend aber war die Verpflichtung zur Beicht schwerer Sünden vor dem Empfang der Kommunion ; und seelsorgliche Rücksichten führten beim neuen Bußwesen von selbst dazu, die Beicht zu bestimmten Zeiten für alle zur Pflicht zu erheben, womit dann die Forderungen bezüglich der Häufigkeit der Kommunion parallel liefen. Sicher ist, daß seit dem Ende des VIII. Jahrhunderts eine periodische Pflichtbeicht, sei es einmal oder dreimal jährlich, für die fränkische Kirche bezeugt ist. — Damit hängt dann auch die Übung der « Laienbeicht » zusammen ; hier folgt Poschmann der bekannten großen Arbeit von Teetaert, obwohl er in der Auslegung einiger Texte, m. E. mit Recht, von Teetaert abweicht (cf. S. 185 ff.).

Die zweite Spezialuntersuchung betrifft die Rekonziliation : schwere Sünden mußten notwendig vor dem Priester gebeichtet werden, und die spezifisch priesterliche Bußgewalt sah man begründet in der Lehre von den claves ecclesiae ; diese Schlüsselgewalt schließt in sich das Binden und Lösen ; als Akt, der nun im kirchlichen Bußverfahren das Lösen bewirkt, galt allgemein die Rekonziliation ; und der Rekonziliationsritus beweist klar, daß man dem priesterlichen Löseakt eine positive Wirkung und nicht eine bloß deklarative Bedeutung beigelegt hat, wenn auch die Rekonziliation in Gebetsform erteilt wurde (S. 198-231).

Poschmanns Ausführungen über die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter reihen sich würdig seinen Untersuchungen über die altkirchliche Bußdisziplin an, und für eine Geschichte der Beicht werden sie grundlegend bleiben. — Und was Hilling von der ersten Schrift Poschmanns sagt, gilt auch von der vorliegenden : « In diesem Nachweise der Harmonie zwischen der katholischen Glaubenslehre und der Kirchengeschichte scheint mir ein wesentliches Verdienst der Arbeit zu beruhen. » Wir fügen den Wunsch bei, Poschmann möge seine verdienstvollen Forschungen fortsetzen und uns die noch immer fehlende ausführliche Geschichte der Beicht schenken.

Freiburg (Schweiz). P. *M. Knar.*

A. M. Walz O. P. : Compendium historiae Ordinis Praedicatorum. Roma, Libreria Herder. 1930.

An einer Gesamtgeschichte des Dominikanerordens hat es bis jetzt gefehlt. Es ist eine ziemlich allgemein bekannte Tatsache, daß die Beschreibung der eigenen Ordensgeschichte, welche gewisse andere Orden und Kongregationen mit vollstem Recht als eine Ehrenpflicht betrachtet haben, im Predigerorden fast durchweg arg vernachlässigt worden ist, trotz der diesbezüglichen, öfters geäußerten Wünsche mehrerer Magistri Generales und Ordenskapitel. Der Ordensmagister (jetzige Kardinal) *Andreas Frühwirth* hatte seinerzeit die Serie der *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, sowie die Zeitschrift *Analecta Ordinis Praedicatorum* gegründet. Aber die Veröffentlichung der « Monumenta » wurde später wieder eingestellt, und die « Analecta » wurden — wenn auch historische Beiträge nie völlig fehlten — doch mehr und mehr zum amtlichen Nachrichtenblatt für die Ordensangehörigen.

An Klagen über die Mangelhaftigkeit der Dominikanischen Geschichtsschreibung hat es auch nie gefehlt. Schon im XIII. Jahrhundert beschwert sich der Ordensgeneral *Humbertus Romanus* im Prolog der *Vitae Fratrum* über eine bedauernswerte « negligencia » in dieser Hinsicht. Verschiedene Jahrhunderte später äußert sich der portugiesische Missionsgeschichtsschreiber *L. de Sousa* O. P. : « E tiveramos boa occasiâo, se entre nôs nâo faltára — queixa já sem remedio ! — aquelle bom cuidado, que as outras religiôes tem nas cousas do lustre geral dellas, e dos que por ellas trabalhâo. » Man könnte darin — will man die bedauernswerte Tatsache gnädig interpretieren — etwas Nobles finden, etwas, das die Gesinnung jener alten Römer des Sallustius in Erinnerung ruft : « optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis bene facta laudari quam ipse aliorum narrare malebat. » Damit wird aber die Lücke nicht ausgefüllt.

Dem bestehenden Mangel hat jetzt Prof. Dr. Angelus Maria Walz O. P. in etwa Abhilfe zu schaffen gesucht durch die vorliegende Gesamtgeschichte des Ordens in den sieben Jahrhunderten seiner wechselvollen und tatenreichen Existenz. Viele werden ihm dafür recht dankbar sein, denn er hat mit staunenswertem Fleiß gesammelt und gearbeitet. Dabei konnte er das Generalarchiv des Ordens in Rom, dem er jahrelang vorstand, in vollem

Umfang benutzen. Die auf seinen Stoff bezügliche, zum Teile recht schwer zugängliche Literatur beherrscht er wie kaum ein zweiter. Seinen starken Quartband bezeichnet er als ein bloßes *Kompendium* der Dominikanergeschichte. Und das trifft für gewisse Sonderpartien des Buches in fast allzustarkem Maße zu : gelegentlich beschränkt sich der Verfasser auf bloße Namenlisten und — immerhin recht wertvolle — statistische Angaben.

Die Kritik wird voraussichtlich die Bemerkung machen, dieses Buch wäre besser nicht in lateinischer Sprache geschrieben worden. Heutzutage dürften, auch in den Reihen der klassisch Gebildeten, nur die allerwenigsten den Mut haben, ein lateinisches Geschichtswerk von über 600 Seiten ernstlich in Angriff zu nehmen und zu Ende zu lesen. Dazu kommt noch, daß auch die Sprache mitunter unklar und verworren ist : an regelrechten Verstößen gegen Syntax und Grammatik fehlt es ebensowenig als an einer unerfreulichen Menge von Druckfehlern. Anderseits wird man aber billig bedenken müssen, daß der Verfasser seine Hauptabsicht : ein Nachschlagewerk und eine Hilfe beim Studieren der Ordensgeschichte für die Dozenten und Studenten sämtlicher Ordensprovinzen zu schaffen, entweder nur im Latein oder im Esperanto erreichen konnte. Daß er unter diesen Umständen der alten Kirchensprache den Vorzug gegeben hat, ist ihm wohl nicht zu verübeln. Wenn auch sein Latein nicht als klassisch und mustergültig, ja nicht einmal als « scholastisch » bezeichnet werden kann, so möge ihn die weitgehende Nachsicht trösten, welche man heutzutage der Bücherlatinität überhaupt entgegenzubringen pflegt. Die Fehler und die Unklarheiten des Stiles könnten bei einer einigermaßen durchgreifenden Bearbeitung für eine folgende Ausgabe wohl beseitigt werden. Es wird, außerhalb Roms, wohl kaum irgendwo die Ordensgeschichte lateinisch vorgetragen werden. Und so wären die betreffenden Dozenten in den verschiedenen Ordensprovinzen wohl auch an erster Stelle berufen, das Buch des P. Walz jeder in seine eigene Sprache zu übersetzen. Das könnte dann teilweise in Auszug, teilweise mit Nachträgen für die betreffende Provinz geschehen. Und auf diesem Weg könnte die fleißige Arbeit des P. Walz eine ganze Reihe von gut lesbaren Bearbeitungen der Dominikanergeschichte in den wichtigsten neueren Sprachen veranlassen. Die Bahn geebnet zu haben, wäre ein Verdienst, welches dem deutschen Gelehrten auf immer verbliebe.

Freiburg (Schweiz). Dr. P. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

Philosophie.

C. Nink S. J. : 1. **Grundlegung der Erkenntnistheorie.** Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei. 1930. XII-292 SS ; 2. **Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.** Frankfurt 1930. XVI-294 SS. ; 3. **Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes.** Regensburg, J. Habbel. 1931. 94 SS.

Die drei Bücher stehen in innerem Zusammenhang miteinander, nicht nur, insofern die Kritik des Verfassers in den zwei letzten auf Grund der

im ersten Buch entwickelten Prinzipien geschieht und im ersten Buch ganze Gedankengänge der im zweiten und dritten kommentierten Systeme beurteilt werden, sondern auch insofern, als im ersten Buch die Auffassung und Lösung der Probleme, also die positive Lehre des Verfassers, von der Art wie Kant und Hegel, besonders Kant, die Fragen behandeln, mehrfach bestimmt ist. · Dabei wäre auch eine äußere Angleichung der zwei ersten Bücher an das dritte bezüglich des Schriftsatzes von Vorteil gewesen: die allzuweit auseinanderstehenden Buchstaben der im ersten und zweiten Buch zahlreich gesperrt gedruckten Überschriften, Wörter und Sätze fördern nicht gerade die Konzentration beim Studium; und im zweiten Buch sind im Gegensatz zum ersten und dritten die Seiten am untern Rande numeriert.

Es ist wirklich eine Aufgabe, die sich lohnt, vom « aristotelisch-scholastischen » Standpunkt aus, wie der Verf. den seinen nennt, eine Grundlegung der Erkenntnistheorie und kritische Kommentare zu den Hauptgedanken kantischer und hegel'scher Philosophie zu schreiben: eine aristotelisch-scholastische Erkenntniskritik, die dem modernen Idealismus und Subjektivismus den sturmbewährten Objektivismus und Realismus der Jahrhunderte entgegenhält; eine Kritik der Fundamente der Lehrgebäude zweier Philosophen, von denen der eine, Kant, immer noch « eine tiefgehende Einwirkung auf das philosophische Denken ausübt », während der andere, Hegel, im Begriffe steht, heute « eine internationale, ja geradezu Weltbedeutung » zu erlangen. Und der Verf. hat mit anerkennenswerter Umsicht und Gründlichkeit beide Aufgaben in Angriff genommen und sich um die Lösung hohes Verdienst erworben.

In der Grundlegung der Erkenntnistheorie werden unter vielfacher Anwendung von Stellen aus den Werken des hl. Thomas unter anderen folgende Lehrpunkte behandelt: der grundlegende Unterschied unserer intellektuellen Erkenntnis gegenüber der Erfahrung; daß unser Verstand das Wesen der Dinge, ihre notwendigen und allgemeingültigen Merkmale erkennt; daß Vernunft- und Sinneserkenntnis zusammenwirken; daß die drei obersten Prinzipien, das Kontradiktionsprinzip, das Prinzip vom zureichenden Grunde, das Kausalitätsprinzip, nicht nur Denk-, sondern auch Seinsprinzipien sind; daß unser Geist notwendig zu seinen Erkenntnissen bestimmt wird, also von seinen Gegenständen abhängig ist; daß der Verstand die Begriffe durch Abstraktion aus den Sinnesgegebenheiten gewinnt; daß sich in diesen, an sich kontingenten Dingen, notwendige, wesentliche Bestimmtheiten finden. Letzteres wird immer wieder in Erinnerung gebracht. In einem Anhang wird die Bedeutung der obersten Prinzipien des Seins für unsere Gotteserkenntnis gezeigt.

In den beiden anderen Büchern geht der Verf. Schritt für Schritt mit Geduld und Genauigkeit den keineswegs einfachen Gedankengängen der beiden Modephilosophen nach, gibt sie entweder dem Inhalt nach oder in ihrem Wortlaut wieder, zerlegt und erklärt sie und läßt ihnen eine kurze, sachliche Würdigung folgen. Aus der Kritik der reinen Vernunft wie auch aus der Phänomenologie des Geistes hat er nur « die entscheidenden, grundlegenden Abschnitte » ausgewählt, dabei von der Annahme ausgehend, daß

in diesen, d. h. schon bald nach Beginn der Entwicklung der von beiden Autoren mit eiserner Konsequenz durchgeführten Systeme sich die Differenzpunkte zeigen und deshalb in diesen Abschnitten sich auch die ganze Position der Gegner beurteilen und verurteilen lasse. Der Verf. läßt die Sache für sich selber sprechen. Was an den gegnerischen Lehren anzuerkennen ist, anerkennt er ; seine Widerlegungen geschehen ruhig und klar. Dem Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft hat er eine Darlegung und Begründung der aristotelisch-scholastischen Lehre von der intellektuellen Erkenntnis in ihren Hauptpunkten, d. h. eine geschickte Zusammenfassung der im ersten Buch behandelten Lehrpunkte, vorangestellt. Den Kommentar zu Hegel beginnt er, weil es der Inhalt nicht anders verlangt (nach kurzem Vorwort), gleich mit der Darlegung der Lehre der Phänomenologie des Geistes selber. Die Unhaltbarkeit der Ansichten der beiden Gegner tritt in den Kommentaren so deutlich und nachdrucksvoll in die Erscheinung, daß sie, auch wenn sie es nicht sein wollten, eine Rechtfertigung der im ersten Buch enthaltenen Lehren sind.

Die Sprache des Verf. ist durchgehends leicht verständlich, manchmal aber etwas vernachlässigt. In den Kommentaren könnten die geschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge etwas mehr ausgearbeitet sein. Auch hätte die Wiedergabe und die Widerlegung der gegnerischen Doktrinen von breiterer Grundlage aus und nicht bloß von Fall zu Fall geschehen können.

Was im besondern die Grundlegung der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie, wie sie im ersten Buch und im ersten Teil des Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft dargestellt ist, angeht, so ist vom Verf. viel, ja etwas zuviel Material zusammengetragen und verarbeitet worden. Manche Fragen könnten ruhig der Logik und der speziellen Metaphysik überlassen bleiben, während andere, die zwar der rationellen Psychologie angehören, auch in der Erkenntniskritik zur Sprache hätten gebracht werden können, da sie hier in neue Beleuchtung gerückt werden. Aber wie an anderen Stellen seiner positiven Lehre, mag sich der Verf. auch hier darauf berufen, daß für ihn die Fragestellung der Gegner maßgebend gewesen sei. Im ersten Buch könnte der Aufbau in seiner Gesamtheit wie in seinen Teilen straffer, einheitlicher und logischer sein. Die Zusammenfassung, die dem Kommentar zu Kant vorausgeht, ist in dieser Hinsicht weit besser. Manche Überschriften versprechen mehr, als in dem folgenden Abschnitt geboten wird. Die Entwicklung und Beweisführungen sind mitunter etwas dürftig ausgefallen. Wie schon aus den oben angeführten Lehrpunkten ersichtlich ist, sind vom Verf. ohne Zweifel wichtige, tragende Säulen aufgerichtet worden, die in einer aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie nicht fehlen dürfen. Andererseits sind aber doch auch wieder wesentliche Bestandteile ausgelassen bezw. nicht genügend zur Geltung gebracht worden.

Hauptinhalt der Erkenntnistheorie ist, wie der Verf. in der Grundlegung S. 9 selber sagt, « die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis unter dem Gesichtspunkte ihrer Wahrheit ». Es muß also dargetan werden, was Erkennen heißt, was es bezweckt ; was Wahrheit, was Falschheit ist ; ob und inwiefern unsere Erkenntnisfähigkeiten wahrhaftig und ob und inwie-

fern sie dem Irrtum unterworfen sind. Und da die Wahrheitsbefähigung und die Irrtumsfähigkeit den einzelnen Erkenntnisvermögen nicht in derselben Weise zukommt, muß die Untersuchung auf die Arten derselben, also auch auf die äußeren und inneren Sinne ausgedehnt werden. Anders steht ja der Verstand mit seinem Urteilsakt zur Wahrheit, anders stehen die Sinne oder der Verstand mit seiner einfachen Wahrnehmung zu derselben. Anders verhalten sich die inneren Sinne (namentlich die Phantasie) und der urteilende Verstand zum Irrtum, anders die äußeren Sinne und der die ersten Begriffe bildende Verstand. Ferner muß untersucht werden, welcher Grad der Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserem Verstand auf dem Gebiet der abstrakten Wahrheiten, bezüglich der ersten unmittelbaren Grundsätze und der aus diesen abgeleiteten Urteile zukommt, welcher Grad der inneren Erfahrung, die die Tatsachen des Bewußtseins zum Gegenstand hat, welcher Grad der äußeren Erfahrung, deren Gegenstand die unter die Erkenntnis der äußeren Sinne fallenden Tatsachen sind. Ausführlich ist sodann von dem Hauptthema, dem gegenständlichen Wert unserer Erkenntnisse, zu sprechen. Die Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände, die es hier gegen den Idealismus jeder Schattierung einwandfrei aufzuweisen gilt, ist keine eindeutige, sondern umfangreicher bei den Gegenständen der äußeren Sinne, beschränkter bei denen der inneren Sinne und des Verstandes. Es müssen also auch hier wieder die Sinne und ihre Gegenstände in den Bereich der Untersuchung hineinbezogen werden. Unsere Sinne sind, wenn auch ihr Gegenstand ein anderer ist als der des Verstandes, doch wie der Verstand wirkliche Erkenntnisfähigkeiten; die Bewußtseinsjenseitigkeit ihrer Gegenstände, namentlich der von den äußeren Sinnen erfaßten unmittelbar sinnfälligen Körperbeschaffenheiten, ist, weil der Verstand des Menschen seiner Natur nach auf die Sinne angewiesen ist, von ausschlaggebender Bedeutung für die Bewußtseinsjenseitigkeit des Verstandesgegenstandes selber. Auf diese Weise muß also vor allen Dingen die Zuverlässigkeit und Festigkeit der Fundamente des erkenntnistheoretischen Lehrgebäudes dargetan werden. Durch sie erhalten die auf diese aufgerichteten Säulen erst ihre Tragkraft.

Der Verf. hat es nun sicherlich nicht unterlassen, seinen Aufstellungen eine Fundierung zu geben; er hat ihr aber nicht die Wichtigkeit beigemessen, die ihr zukommt, noch auch die Festigkeit gegeben, die sie haben muß. Die Angaben, die er über das Erkennen, die Wahrheit, die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisvermögen, die Evidenz und Gewißheit usw. macht, sind nicht so sehr aus der speziellen Natur und Bedeutung dieser Bestimmtheiten gewonnen, sie liegen mehr an der Peripherie derselben. Das Erkennen, eine wenn auch ursprüngliche Betätigung unseres Geistes, die aber doch für das Verhältnis des erkennenden Subjektes zum bewußtseinsjenseitigen Objekt ausschlaggebend ist, wird nur umschrieben, eine Definition wird abgelehnt. Das Erkennen ist ihm nicht ein sich Identifizieren des Erkennenden mit dem Erkannten in der intentionalen Ordnung, sondern ein Angleichen an den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, eine Verähnlichung mit ihm. Der Gegenstand wird infolgedessen erkannt, wie er im « vermittelnden » Erkenntnisakt enthalten ist. Diese Auffassung hebt aber, wenn mit ihr

Ernst gemacht wird, eigentlich das Erkennen auf, da bei ihr der bewußtseinsjenseitige Gegenstand nicht in seiner Subjektunabhängigkeit erreicht wird. Wenn auch Erkenntnisakt und Erkenntnisspezies in gewissem Sinne Ähnlichkeiten des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes genannt werden können (siehe « Divus Thomas » 1929, SS. 61 ff., 184 ff.), durch sie wird aber das Erkennende intentionaliter der Gegenstand selber. Diese intentionale Identifizierung des Erkennenden mit dem Erkannten allein ermöglicht die Erkenntnis, d. h. ist die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich.

Bezüglich der Rolle, die die Sinnesgegenstände und die Sinnesbilder der Phantasie im Abstraktionsprozeß spielen, wird S. 121 (in der Grundlegung) und an anderer Stelle zwar gesagt, daß dieselben werkzeugliche Ursache der intellektuellen Erkenntnis seien. S. 127, 128 und anderswo heißt es aber ausdrücklich, daß die Gegenwart des Sinnesbildes in der Seele genüge, daß der intellectus agens nicht durch die Sinnesbilder zu seiner Tätigkeit bestimmt werde, von ihnen nichts empfange. Es sei nur das Vorhandensein des Sinnesbildes als Materie seiner Tätigkeit und als Bedingung dafür verlangt, daß sein stets vorhandenes Licht das Sinnesbild intelligibel machen könne. Damit ist aber die Bedeutung, die die Sinne und ihre Gegenstände für das Verstandeserkennen haben, und die vom Verf. selber wiederholt anerkannt wird, abgeschwächt und dem Intellectus agens, also in letzter Linie dem erkennenden Subjekt, bei der Erarbeitung des Verstandesgegenstandes eine Aufgabe zugewiesen, die dem vom Verf. demselben ebenfalls zugeschriebenen gegenständlichen Wert Eintrag tut. Das Phantasma muß, durch den Einfluß des Intellectus agens erhöht, werkzeugliche Wirkursache sein, wenn der objektive Zusammenhang zwischen Sinnesgegenstand und Wesenheit gewahrt werden soll. Ja man ist, was gerade dieses Verhältnis zwischen sinnlicher Erfahrung und Verstandeserkennen angeht, nicht wenig überrascht, zu sehen, daß der Verf., nachdem er durch den größten Teil des ersten Buches hindurch in den verschiedensten Wendungen das Hingewiesensein des Verstandes auf die Sinne und das Enthaltensein seines Formalgegenstandes in den der sinnlichen Erfahrung zugänglichen kontingenten körperlichen Dingen betont hat, auf den letzten Seiten (263 ff.) die Bewußtseinsjenseitigkeit nicht nur der sogenannten sekundären, sondern auch der primären Sinnesqualitäten preisgibt. Diese subjektive Auffassung vom gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis scheint überhaupt für den Verf. hinsichtlich der ganzen Anlage des ersten Buches maßgebend gewesen zu sein. Denn es ist ihm hauptsächlich darum zu tun, die Wahrheitsbefähigung der intellektuellen Erkenntnis sicherzustellen — auch Kant hat ja die Sinnesgegenstände für Schein gehalten und ausschließlich die Gültigkeit der intellektuellen Erkenntnis zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht. Darum gibt P. Nink auch den oben angedeuteten Problemen nicht die Bedeutung, die sie haben und behandelt den Sinnesgegenstand erst auf den paar letzten Seiten, während die obersten Prinzipien des Seins und Denkens, mit deren Hilfe er die objektive Gültigkeit der Verstandeserkenntnis durchweg darzutun sucht, an erster Stelle stehen und einen breiten Raum einnehmen.

Wenn aber die Bewußtseinsjenseitigkeit der Sinnesgegenstände schlechtweg geleugnet wird, wenn man die Sinne für Erkenntnisfähigkeiten ansieht, die die Dinge anders uns erscheinen lassen, als sie in Wirklichkeit sind (S. 263), sie also per se auf Täuschung angelegt sein läßt, dann begibt man sich der Möglichkeit, die objektive Gültigkeit des Verstandeserkennens nachzuweisen, dann sind auch die Wesenheiten, die von diesem erfaßt werden, nur Scheinwesenheiten, dann ist auch die Notwendigkeit, mit der die obersten Denkgesetze sich als Seinsgesetze aufdrängen, nur eine Scheinnotwendigkeit. Wir haben doch, wie auch der Verf. zugibt, nicht nur Verstandes-, sondern auch Sinneserkennen. Beide Erkenntnisarten bilden hinsichtlich der Erfassung der körperlichen wie der geistigen objektiven Welt ein harmonisches Ganzes, insofern sie einander, ihrer besondern Natur und Aufgabe entsprechend, in die Hände arbeiten. Beide Arten erweisen sich, wenn ihnen mit Sorgfalt ihre eigentümlichen Formalgegenstände zugewiesen werden, als per se wahrheitstreue, unfehlbare Erkenntnisfähigkeiten. Und andererseits sind der Verstandesgegenstand und der Sinnesgegenstand, wenn sie auch voneinander verschieden sind, wenigstens was die körperliche Welt angeht, aufs innigste miteinander verwoben und bedingen sich gegenseitig. Die Sinne nehmen konkret wahr, was der Verstand abstrakt erkennt. Sie erkennen die ihnen entsprechenden Körperbeschaffenheiten mit den fremden Zutaten, von denen sie dieselben nicht absondern können. Der Verstand kann das und erkennt so, was die Körperbeschaffenheiten sind, ihr Wesen. Darum kann es zum wenigsten mißverstanden werden, wenn der Verf., wohl in der Absicht, den Verstandesgegenstand von dem verachteten Sinnesgegenstand möglichst weit abzurücken, S. 18 (Grundlegung) von einem unüberbrückbaren Unterschied zwischen Erfahrung und Vernunfterkenntnis spricht. Wenn man so die Sinne und ihre Gegenstände der Wahrhaftigkeit und Objektivität entkleidet, wie will man dann den Verstand und seinen Gegenstand vor Täuschung und Subjektivität retten? Welches ist das Kriterium, auf das hin man den Verstand bezüglich seiner Zuverlässigkeit vorzieht? Ist es nicht von vornherein verkehrt, hinsichtlich der Wahrheitstreue, mit der das Erkenntnisvermögen steht und fällt, die ihm per se zukommen muß, wenn anders es Erkenntnisvermögen ist, zwischen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisvermögen einen derartigen Unterschied zu machen? Notwendigkeit, Aufdringlichkeit und andere Eigenschaften, auf die hin man dem Verstand Vertrauen schenkt, finden sich auch bei den Sinnen, namentlich bei den äußeren Sinnen. Sind sie aber bei diesen keine Garantie für ihre Zuverlässigkeit, dann auch bei jenem nicht. Schwierigkeiten, die das Sinneserkennen in einzelnen Fällen macht — auch das Verstandeserkennen ist nicht ohne solche — dürfen nicht dazu verleiten, es durchweg für unzuverlässig zu halten. Diese Schwierigkeiten lassen sich lösen und Schwierigkeiten verleiten auch andere Wissenschaften nicht dazu, die Gegenstände selber aufzugeben, mit denen diese Schwierigkeiten verbunden sind. Wie andere Autoren, beruft sich auch P. Nink auf die Naturwissenschaften, die dargetan haben sollen, daß die Sinnesqualitäten nicht so in der Wirklichkeit sind, wie sie uns erscheinen. Hat die Physik dies wirklich bewiesen? Hat

die Physik überhaupt das Recht, über Qualitäten zu befinden, die ihren auf das Meß- und Wägbare angelegten Hilfsmitteln gar nicht zugänglich sind ? Man überlasse doch die Entscheidung über Fragen nicht anderen Wissenschaften, die der Erkenntniskritik wesenswichtig sind und in letzter Linie nur von dieser entschieden werden können. Wie die gesicherten Resultate der Naturwissenschaften, die diese innerhalb ihrer Berechtigungssphäre und mit den ihnen zukommenden Methoden hinsichtlich der Sinne und ihrer Gegenstände erzielt haben, sich in die Bewußtseinsjenseitigkeit der sekundären und der primären Sinnesqualitäten einbauen lassen, zeigen die gründlichen und gewissenhaften Versuche, die in den letzten Jahren gemacht worden sind. Erinnert sei an P. Gredts 332 Seiten starkes Buch : Unsere Außenwelt und sein lateinisches De cognitione sensuum externorum. Wer auf aristotelisch-scholastischem Standpunkt steht und gegen den modernen Subjektivismus angehen will, sollte diese Arbeiten nicht unbeachtet lassen. P. Nink meint in seiner Grundlegung S. 265, die Aufgabe der Erkenntnistheorie hinsichtlich der hier in Frage stehenden Probleme sei größer, als der naive Realismus es wahr haben wolle. Schade, daß er sich selber so kurz gefaßt hat.

So sehr man also auch den guten Willen des Verf. und den mutigen Versuch loben muß, den er gemacht hat, um dem Realismus zum Siege zu verhelfen, so ist man doch nicht ganz zufrieden mit dem, was er erreicht hat. Man hätte gern, um der sicheren Fundierung des Realismus willen, noch mehr Wagemut am Werke gesehen. Dieser wäre dann auch den beiden Kommentaren, in denen doch manches noch dem Gegner konzediert wird, was sich vom Standpunkt des Realismus aus nicht rechtfertigen läßt, zugute gekommen. Man bedenke ferner, daß auch dem Andersdenkenden, den man umstimmen möchte, Halbheiten nicht imponieren. Und schließlich hätte sich auch der hl. Thomas, um an den ersten Satz des Nachwortes in der Grundlegung anzuknüpfen, noch freudiger zu den Ausführungen des Verfassers bekannt.

Bezüglich des Kausalprinzips, das im ersten Teil der Grundlegung entwickelt wird, sei noch die Bemerkung hinzugefügt, daß dasselbe in der Fassung, die ihm S. 57 f. gegeben ist : Was nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise existiert, hat eine Wirkursache, stark eingeschränkt und eigentlich kein principium per se notum quoad omnes mehr, sondern ein principium per se notum quoad sapientes tantum ist. Denn der Begriff dessen, was nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise existiert, ist nicht jedem geläufig, sondern muß erst erarbeitet werden. Auch ist nur von der Wirkursache die Rede, und der Weg, der zurückgelegt wird, damit dieser Satz einsichtig werde, ist nicht gerade kurz. Unübertrefflich ist immer noch die Formulierung : Was wird, hat eine Ursache, quidquid fit, causam habet. Was wird, empfängt Sein, nicht von sich, sondern von einem andern, von dem es hinsichtlich dieses Seinsempfangens abhängig ist. Hinsichtlich des Seinsempfangens von einem andern abhängig sein, heißt aber von diesem verursacht werden. Dieses ist also die Ursache des ersteren.

Maria-Laach. P. *Petrus Wintrath* O. S. B.

Berichtigung.

P. Matthias Thiel hat in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1931, Heft 1) eine sehr beachtenswerte Kritik meiner Schrift: « *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* », veröffentlicht.

Der in der Form schärfste und sachlich schwerwiegendste seiner Einwände beruht nun aber auf einem vollständigen und mich sehr überraschenden Mißverständnis meiner wissenschaftlichen Absicht, so daß eine Richtigstellung im Interesse objektiver Berichterstattung erwünscht erscheint.

P. Thiel schreibt: « Aber leider ist zunächst seine Erklärung der thomistischen Lehre von der Identität zwischen erkennendem Intellekt und erkannter Wirklichkeit mittels des Verhältnisses zwischen Sosein und Dasein im geschaffenen Wirklichen — « *Identität* » von Sosein und Dasein (41) — gänzlich mißglückt. Da ist doch die Erklärung, die Wintrath von dieser Identität gibt, noch weit annehmbarer, obwohl P. dieselbe als zu wenig aufschlußreich bezeichnet. » Darauf möchte ich erwidern:

1. Ich versuche, das Verhältnis von intellectus und intellectum durch Rückgriff auf die Begriffe Sosein und Dasein zu erklären, und zwar als: « Identität quoad essentiam bei gleichzeitiger Realverschiedenheit quoad existentiam. » Das will sagen: Der Erkenntnis-*Inhalt* (das « Was »), der im auf ein bestimmtes Seiendes gerichteten Erkenntnis-*Akt* gewonnen wird, ist identisch mit dem « Was », der essentia jenes Seienden; zugleich bleibt aber jenes Seiende in seiner konkreten Existenz von dem konkret existierenden Erkenntnis-Akt und -Subjekt — d. i. quoad existentiam — real getrennt und verschieden.

2. Über das « Verhältnis zwischen Sosein und Dasein im geschaffenen Wirklichen » spreche ich also in diesem Zusammenhang *überhaupt nicht*. Und da, wo es der Fall ist, nämlich bei der Darlegung des Begriffs des Guten und des Vollkommenen, *verneine* ich gerade mit besonderem Nachdruck für das endliche Wesen jene « Identität von Sosein und Dasein », die P. Thiel mich unbegreiflicherweise behaupten läßt.

3. Ich bin weit entfernt, die « *Erklärung* » jenes intellectus-intellectum-Verhältnisses durch Wintrath als « zu wenig aufschlußreich » zu bezeichnen; vielmehr weiß ich mich vollständig einig mit ihm. Nur die « *Bennenung* » « identitas intentionalis » habe ich so bezeichnen zu müssen geglaubt; ich habe aber ausdrücklich zugegeben, daß eine ausführliche Erklärung die Bedeutung dieses terminus « vollständig aufhellen kann ».

Münster i. Westf. Dr. *Josef Pieper*.

Erwiderung.

Nach dieser klaren Bestimmung der Identität von intellectus und intellectum bin ich mit Pieper vollkommen einverstanden. — Die Stelle in seinem Buch über das Verhältnis von Sosein und Dasein lautet: « Jedes

Wirkliche hat Sosein und Dasein. Bei Gott sind beide schlechthin identisch. Das Dasein jedes *endlichen* Wirklichen steht zu seinem Sosein im Verhältnis der Analogie, d. i. bei ihm sind Sosein und Dasein weder schlechthin identisch noch schlechthin verschieden : Kein endliches Wirchliche ist actu sein Wesen — *Verschiedenheit* von Sosein und Dasein ; jedes endliche Wirkliche ist in potentia sein Wesen — *Identität* von Sosein und Dasein. Dies merkwürdige Verhältnis der gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit von Sosein und Dasein, d. i. ihr Verhältnis der *Analogie* macht das *Werden*, die Wesens*bewegung* erst möglich und fordert sie ; und damit wird auch Streben, Vollkommenheit ‚perfectio ... quae habet rationem bonitatis', S. th. I, 48, 1, das *Gute*, möglich und sinnvoll » (41 f.). Wenn P. die ihm von mir zugeschriebene Ansicht, daß Sosein und Dasein im ähnlichen Wesen identisch seien, verneint, dann kann ich mich darüber nur freuen. Aber aus dem angeführten Text ist das schwer zu erkennen. Daher haben andere das von P. statuierte « merkwürdige Verhältnis der gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit von Sosein und Dasein » ebenso wie ich im Sinne einer bloß *virtuellen* Verschiedenheit verstanden.

Rom (S. Anselmo). P. *Matthias Thiel.*

Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin.[1]

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

(Fortsetzung.)

Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

X.

In seinem ausgedehnten Schrifttum über Bildungs- und Erziehungswesen weist der hl. Thomas immer wieder auf die Dringlichkeit und Notwendigkeit der « *Hinkehr und Wende zu Christus* » hin.[2] Er beruft sich dabei auf das unabweisbare Arbeitsgesetz, das Gott selber bei der Bildung und Ausgestaltung seiner Schöpfung im allgemeinen und seiner vernunftbegabten Geschöpfe im besondern befolgt. Und dieses Arbeitsgesetz lautet : « *Hinkehr und Wende zu Christus.* »

Es hat uns bei den *früheren* Aufsätzen wertvolle, methodologische Dienste geleistet : « Hin zu Christus », der *Krönung* und *Vollendung* des Menschengeschlechtes und damit der ganzen Schöpfung. So hieß es allenthalben auf dem unabsehbaren Felde der *Final*ursächlichkeit. Denn seinetwegen, ihm zuliebe « ist alles geworden, was geworden ist » (Joa. 1, 3). — « Hin zu Christus », so kündet die Stimme der innern *Formal*ursächlichkeit, die Gott den Dingen einerschaffen hat. Denn sie ist ja nichts anders als ein schwacher Widerschein und Abglanz der Formalursächlichkeit, die uns in Christus entgegentritt. Um diese ungemein anregende und fruchtbare Wahrheit auf uns wirken zu lassen, betrachteten wir die Formalursächlichkeit in Christus unter dem Lichte ihrer *ersten* Benennung, dem Personalnamen : « *Filius* Dei ». — Die Einsicht in jene Wahrheit erweiterte und vertiefte sich durch die Aufsätze, bei denen der *zweite* Personalname Christi : « *Verbum* Dei » mit seinen aufschlußreichen Attributen *manifestans*, *glorificans*, *spirans*

[1] Fortsetzung vom Jahrgang 1930, Heft 3, pp. 279-304.

[2] Formatio creaturae spiritualis intelligitur secundum quod ad Verbum convertitur (De Potentia, q. 4 a. 1 ad 5 sed contra).

amorem Führerdienste leistete. — Weitere Aufschlüsse über dieselbe Wahrheit brachte endlich der Aufsatz über den *dritten* Personalnamen Christi : « *Imago* Dei », indem er die Gründe aufzeigte, warum Christus gerade in seiner Eigenschaft als « *Imago* Dei » unser *Bildungs-* und *Erziehungsideal* sein müsse. Damit war die Frage nach dem Bildungs- und Erziehungs*ziel* im allgemeinen beantwortet.

Wir hoffen, unsere Untersuchung nach dieser Richtung hin durch den gegenwärtigen Aufsatz dem Abschluß näher zu bringen. Er soll die Stücke namhaft machen, in denen jenes Bildungs- und Erziehungsziel angestrebt und verwirklicht werden muß. Mehr noch : er soll uns bestimmen, mit der « *Hinkehr und Wende zu Christus* » Ernst zu machen. Denn ohne das werden wir keine *vollkommenen Menschen*, geschweige denn *wahre Christen*. Darum greifen wir auf den Grundsatz des hl. Thomas zurück und sagen :

§ 6.

Christus Jesus ist in seiner Eigenschaft als « *Imago Dei* » unser Vorbild, unser Bildungs- und Erziehungsideal.[1]

Einige grundbegriffliche und grundsätzliche Erwägungen aus der Metaphysik der *Vorbild*ursächlichkeit werden uns den Zugang zu diesem stets zeitgemäßen Thema erleichtern.

1. Der hl. Thomas gebraucht den Ausdruck « *exemplar* » — Vorbild — oft als selbständiges *Hauptwort*. So beispielsweise in dem hundertmal wiederkehrenden Grundsatz : In quolibet genere, quod est perfectissimum, est *exemplar* omnium quae sunt illius generis (C. G. III c. 24). In jeder Ordnung von Dingen ist das *erste* an Erhabenheit und Würde, Vollendung und Vollkommenheit beim Zustandekommen aller spätern *vorbildlich* tätig und findet sich infolgedessen *abbildlich* in ihnen wieder. Nicht minder oft leitet er von dem Hauptwort « *exemplar* » das Beiwort : « *exemplaris* » ab und setzt es als nähere Bestimmung und abhängiges Attribut zu den Hauptwörtern : « *idea* », « *forma* », oder « *causa* » (III q. 56 a. 1), ein Umstand, durch den der Begriff « *exemplar* » — Vorbild — an Klarheit und Schärfe gewinnt. Er bezeichnet demnach : eine Ursächlichkeit, die durch ihren form- und gestaltgebenden Einfluß auf die werdenden Dinge diesen eine Anpassung und Angleichung an

[1] Oportet quod Verbum Dei comparetur ad res intellectas a Deo sicut *exemplar* (C. G. IV c. 11).

sich (das Vorbild) mitgibt ; eine Verähnlichung und Übereinstimmung mit sich (der Vorbildursache) verleiht. In dem weiten Felde der Vorbildursache grenzt der hl. Thomas *zwei* große Bezirke ab : den der vernunftlosen und unfreien Naturwesen von dem der vernunftbegabten und freien Geschöpfe. In beiden ist die Vorbildursache mit ihrem Einfluß tätig, aber in *art*verschiedener Weise. In dem ersten steht die Vorbild*wirksamkeit* einzig und allein unter der Leitung einer *Fremd*erkenntnis und eines *Fremd*willens, Gottes, des Schöpfers nämlich. Sie erreicht in dem Gebilde der Natur die *Verwirklichung* der entsprechenden im Geiste Gottes ausgeprägten und im Willen Gottes zur Ausführung vorgesehenen *Idee*. So weisen alle Naturwesen durch ihr *Da*sein und *So*sein auf eine *Idee* im Geiste des Schöpfers hin (De Veritate, q. 3 a. 1).[1]

In dem zweiten Bezirk der Vorbildwirksamkeit nimmt Gott die Erkenntnis und die freie Selbstbestimmung des Geschöpfes in seinen Dienst, um die Vorbildidee im Werke in die Erscheinung treten zu lassen. In diesem Falle ist das Vorbild « *per viam cognitionis* » tätig.[2] Nach dem heutigen Sprachgebrauch erhält nunmehr die Vorbildidee einen eigenen Namen. Sie wird « *Ideal* » genannt und kann mit dem hl. Thomas definiert werden als « die Form, die jemand seinem Werke in bewußter und zweckgewollter Weise durch nachahmende Tätigkeit an- und einerschafft » — idea exemplaris est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem (De Veritate, q. 3 a. 1).

Diese Begriffsbestimmung umschließt *drei* Stücke. Es lohnt sich, sie im einzelnen namhaft zu machen, um das « *Ideal* » in seinem Wesen klar und deutlich aufzuzeigen :

1. Das « *Ideal* » ist nicht seiner selbst willen da. Es steht vielmehr ganz im Dienste eines beabsichtigten Zweckes, den jemand durch die *Verwirklichung* des Ideals für sich oder für andere erreichen will (ex *intentione* agentis) ; 2. von « *Ideal* » spricht man nur bei *vernunft*-begabten, *frei*-wählenden und *frei*-schaffenden Wesen (agentis, qui *determinat sibi* finem), nicht aber bei vernunftlosen Naturdingen, die zwar nach einem weisheitsvoll ausgedachten Plane arbeiten, aber nichts von diesem Plane, noch von seinem Einflusse auf das Zustandekommen der Arbeit wissen ; 3. das « *Ideal* » ist ein *form*- und *gestalt*gebendes

[1] Res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam *assimilationis* (C. G. III c. 25).

[2] Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam *cognitionis* (C. G. III c. 25).

Prinzip. Es steht dem Schaffenden als strahlende und leuchtende Wirklichkeit vor Augen. Auf sie hält er seinen prüfenden Blick gerichtet, um seine Arbeit *mit ihr* in Übereinstimmung zu bringen, sein Werk *nach ihr* zu gestalten und zu formen (forma, quam aliquid *imitatur*).

Diese drei *Seins*stücke befähigen das Ideal zu einer dreifachen *Wirksamkeit*. Weil es vorerst noch mit dem Merkmal *unerfüllter Zweck-* und *Ziel*ursächlichkeit bezeichnet ist [1], so äußert es seinen Einfluß nach Art der *Ziel*ursächlichkeit, d. h. es *ruft* und *lockt*, *drängt* und *treibt* zur *ausführenden* Arbeit ; es *bittet* und *fleht* gleichsam um Hilfe, damit es im Stoffe zur Verwirklichung gelangen und in die Erscheinung treten könne. Das Ideal ist mehr als unerfüllte Zielursächlichkeit. Es ist eine « *praktische* Idee oder Form ». [2] Und weil es das ist, *betätigt* es sich beim Zustandekommen des Werkes als eine *im* Künstler wirksame *Arbeits*form (De Veritate, q. 3 a. 1). Aber *wie* betätigt es sich ? Nicht durch seine *physische* Mitarbeit, wohl aber durch den *beratenden* und *führenden* Einfluß, den es auf die Einsicht und den Willen desjenigen ausübt, der die physische Ausführung des Werkes besorgt. Es betätigt sich als eine durch Einsicht und Weisheit beratene *Willensmacht*. [3] Als « *praktische* Idee und Form » ist und bleibt das Ideal doch *wesentlich Vor*bild. Und das ist entscheidend für seine ureigene Wirksamkeit. Das in Ausführung gebrachte Werk soll ihm *ähnlich* und *gleichförmig* werden, sein *Gepräge* erhalten, seine *Züge* an sich tragen. Und in dem Maße, als das gelingt, wird das Werk ein *Nach-* und *Ab*bild, eine Verwirklichung und Darstellung, eine Offenbarung und Verherrlichung des Ideals. [4]

Die beschriebenen drei *Seins*stücke mit der zugehörigen dreifachen Wirksamkeit sind *Gattungs*merkmale. Sie finden sich daher in den beiden Ideal*arten*, dem *Kunst*ideal und dem *Lebens*ideal wieder. Das Kunstideal geht auf *Unpersönliches*. Es wird als Vorbildidee vom Künstler leblosem Stoff *eingeflößt*. Das *Lebens*ideal hingegen geht auf *Persönliches*. Es ist berufen, auf dem Wege der Einsicht und Erkenntnis *gestaltenden* Einfluß auf das *Denken* und *Wollen* und dadurch auf die

[1] Forma exemplaris habet quodammodo rationem *finis* (De Veritate, q. 3 a. 1).

[2] Forma exemplaris ad cognitionem pertinet quae est *practica* habitu vel actu (De Veritate, q. 3 a. 3 ad 3).

[3] Artifex autem per verbum in intellectu conceptum et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum operatur (I q. 45 a. 6).

[4] Exemplata non semper repraesentant *perfecte* exemplar. Unde quandoque quod est in exemplari, deficienter et imperfecte invenitur in exemplato (De Potentia, q. 7 a. 4 ad 5).

Lebenshaltung und Lebensführung einer menschlichen *Persönlichkeit* zu erlangen. Mit Anlehnung an die oben vom Ideal im allgemeinen gegebene Definition kann man vom Lebensideal sagen : « Es ist die *vorbildliche Lebensform*, die jemand seinem *Leben* in bewußter und zweckgewollter Weise durch *nachahmende Tätigkeit* an- und einerschafft. » — Forma vitae exemplaris, quam aliquis, qui determinat sibi *finem vitae*, *vivendo* imitatur. So kurz wir uns auch bei diesen grundbegrifflichen Erörterungen haben fassen müssen, so hoffen wir doch, mit ihrer Hilfe die Vorbildlichkeit Christi ins rechte Licht setzen, m. a. Worten : in Christo unser Lebensbildideal erkennen zu können.

2. In seiner *theologischen Summe* macht sich der hl. Thomas einen Gedanken des hl. Augustinus zu eigen, indem er sagt : « Gott, den wir nachahmen sollten, konnten wir nicht sehen. Den Menschen, den wir sehen konnten, durften wir nicht nachahmen. Denn seine Werke waren böse. Damit wir nun *Gott sehen und nachahmen könnten*, wurde er Mensch » (III q. 1 a. 2). Mit diesen Worten hat er eine der anziehendsten Angemessenheiten und Zweckmäßigkeiten der Menschwerdung des Sohnes Gottes namhaft gemacht. Bei ihrer Betrachtung verweilt er mit Vorliebe. Zu ihrer Betrachtung ladet er immer wieder ein (C. G. IV c. 53-55). Wir folgen seiner Einladung, weniger, um bei der quaestio *facti* — der *Tatsache* — stehen zu bleiben, daß nämlich Christus, « der ewige *Sohn*, das gleich wesentliche *Wort* und *Abbild* Gottes durch die Menschwerdung zum *nachahmlichen Vorbild*, zum ausführ- und darstellbaren Lebensideal der Menschen geworden ist ». [1] Mit der größten Klarheit und Bestimmtheit treten für diese Tatsache ein : die Autorität der Heiligen Schrift, die Wissenschaft der Theologie in allen ihren Disziplinen, die Weisheit der gotterleuchteten Eltern, Lehrer und Erzieher. Sie tun es in *unterrichtender*, *lehrhafter* Weise. Einen anders gearteten Beweis für jene Tatsache erbringen alle *wahren* Christen : durch die treu geübte Nachfolge Christi wird das Vorbildliche und Nachahmbare im Leben Jesu in ihnen selber zur *lebendigen Wirklichkeit* und *Tatsache*. Unsere ganze Aufmerksamkeit soll vielmehr der quaestio *iuris* — der *Erklärung* der Tatsache — zugewandt sein. Von ihr erhoffen wir Aufschluß zu erhalten : 1. über die Stücke im Leben Jesu, welche die eingangs beschriebenen Merkmale des « Idealen » an sich tragen und in ihrer organischen Einheit *das* Lebensideal des Christen ausmachen ; 2. erhoffen wir Aufschluß über die Art und Weise, wie sich

[1] Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

die Übertragung und Fortführung des *Lebens* Jesu in unser Dasein hinein verwirklicht und *unser Leben* infolgedessen eine Darstellung und Vergegenwärtigung des Lebens Jesu wird.

I. In welchen Stücken Christus unser Lebensideal ist.

Die Christologie verzeichnet im Lebensbilde Christi verschiedene Züge, denen die Nachahmbarkeit seitens der Menschen abgeht. Wir können sie in staunender Ehrfurcht *bewundern*, nicht aber in nachahmender Tätigkeit in uns hervorbringen und so in unser eigenes Leben übertragen.[1] Sie gruppieren sich in der unmittelbarsten und nächsten Nähe ihres Ursprungs, mit dem sie in unlöslicher Verbindung und unzerstörbarem Zusammenhang bleiben, der « *gratia unionis* ». Die Erhebung der Menschheit Christi zu der Würde einer Natur Gottes, die Einpflanzung derselben in die Person des Wortes weisen ihr in der Gottverbundenheit einen Platz an, den kein geschaffenes Wesen mit ihr teilen *kann* ; geben ihr eine *wesentlich* göttliche Weihe, eine *einzigartige* Heiligkeit, die in keinem Engel und in keinem Menschen durch nachahmende Tätigkeit wiederholt oder nachgebildet werden *kann* (Opusc. II c. 6). Darum scheidet dieses Merkmal für unsere Betrachtung aus.

Anders aber verhält es sich mit der übernatürlichen Verklärung, die der Menschheit Christi gerade *wegen* ihrer persönlichen Verbindung mit dem Sohne Gottes unverlierbar zuteil wird.[2] Sie wird ihr eines zweifachen Zieles wegen, eines doppelten Zweckes halber zuteil : zunächst zur Erhebung und Bereicherung, Aufbesserung und Vervollkommnung der *eigenen* Natur und Wesenheit und alles dessen, was sich auf ihr aufbaut, der Leibes- und Seelenkräfte, sowie des gesamten Tätigkeitsbereiches. Dieser Zielbestimmung trägt der Name : gratia « *singularis* », oder « *personalis* » Rechnung. Sodann soll Christus in seiner durch die Gnadenausstattung übernatürlich verklärten Menschheit das zubereitete und geeignete Werkzeug besitzen, die eigene Heiligkeit in die Menschen hineinzutragen ; mit andern Worten : Die Menschen sollen durch den heiligenden Einfluß der heiligsten Menschheit Christi nach Christus umgestaltet und neugebildet ; sie sollen lebendige Abbilder Christi werden. Diese Aufgabe kommt in dem Namen : gratia « *capitis* » zum Ausdruck. Der hl. Thomas gebraucht eine glückliche Analogie, um die Gnadenherrlichkeit Christi zu beschreiben : « In Gott

[1] Quaedam sunt, in quibus Christum admirari possumus, non imitari (De Veritate, q. 23 a. 8 ad 5).

[2] III q. 7 a. 13.

finden sich *alle* Seinsvollkommenheiten zu einem unveränderlichen Zumal- und Gesamtbesitz vereinigt beisammen. So kommt in Christus die *Fülle* jeglicher Gnade und Tugend zu einem Zumal- und Gesamtbesitz zusammen. Dieser Gnaden-Besitzstand wirkt sich nach zwei Seiten aus : nach *einwärts* in die Menschheit Christi und macht den Gottmenschen im höchsten Grade zu jeglicher Tugendleistung tauglich und tüchtig. Er trägt sodann seinen heiligenden Einfluß *seitwärts* in das ganze Menschengeschlecht hinein. Infolgedessen werden die Menschen in den Gnadenstand und in das übernatürliche Leben Christi erhoben. »[1]

Sie teilen nach dem Sprachgebrauch der aszetischen Literatur mit ihm sein « *inneres* » (In Rom. c. 7, lectio 4), sein « *geistiges* » Leben (In 1. Cor. c. 2, lectio 3). Die Nachahmbarkeit der *rein äußeren* Verhältnisse, in die das irdische Leben Jesu hineingestellt war, kommt für die wahrhaft *christliche* Lebensgestaltung weniger in Betracht. Entscheidend für die *Verchristlichung* unseres Lebens ist die Anteilnahme am *Gnaden*gute Christi, der gratia *personalis* und der gratia *capitis*, den beiden Stücken, die die übernatürliche Vollendung Christi bilden, die spezifisch « *christliche Vollkommenheit* » ausmachen.

In dem Maße, als es uns gelingt, die Vollkommenheit Christi in unsern Besitz zu bringen und uns anzueignen, bezeichnen wir uns mit dem Merkmal und dem Charakter Christi, bilden uns nach seinem Leben ; wird er unser Lebensideal. So können wir unser Thema auf die kurze Formel bringen : *Christus ist in seiner innern, geistigen Vollkommenheit unser Lebensideal.* Christus vereinigt in einem *einzig*artigen Zumal- und Gesamtbesitz die Vollkommenheit des Höchstbeseligten und des heiligsten Erdenpilgers (III q. 15 a. 10). In der Herrlichkeit dieser übernatürlichen Vollkommenheit unterscheiden wir mit dem hl. Thomas zwei Regionen : die Region der « *Perfectio prima* » — der *ersten, wesentlichen* oder substantiellen Vollkommenheit und Vollendung ; die Herrlichkeit des übernatürlichen *Seins* und *Lebens* in der heiligmachenden Gnade. Auf ihr erhebt sich die « *Perfectio secunda* » — die *zweite, endgültige* Vollkommenheit, die aus der Gnade geborene, tugendliche *Tätigkeit.*[2] In der einen, wie der andern Region erkennen wir in Christus unser Lebensideal.

[1] Sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere (De Veritate, q. 29 a. 5).

[2] Est autem duplex perfectio rei intrinseca : prima scl. quae est ipsum *esse* rei ; secunda vero est eius *operatio* (In Gal. c. 5, lectio 6).

1. Christus in seiner *ersten* Vollkommenheit, dem übernatürlichen *Sein* der Gnade, unser Ideal.

Die Gnadenvollkommenheit Christi, des Gottmenschen, birgt eine *doppelte* Schönheit in sich ; ist mit einem *zweifachen* Wesensmerkmal bezeichnet : In ihrer transzendentalen Beziehung zu Gott, ihrem *Ursprung und Ausgang,* ihrer Quelle und Herkunft ist sie für die Seele Christi das übernatürliche *End-* und *Schluß*ergebnis der weisheitsvollen Schöpfergüte Gottes (*terminus* emanationis *a* Deo). In ihrer transzendentalen Zugehörigkeit zu Gott, ihrem äußeren *Ziele,* dessentwegen und dem zuliebe sie der Seele Christi einerschaffen wurde, ist sie für diese *zugleich Prinzip* und *Anfang,* Wend- und Drehpunkt zur Rückkehr zu Gott (*principium* reductionis *ad* Deum).[1] Es lohnt sich, dem Vorbildlichen, dem Idealen der Gnade Christi *nach beiden Belangen hin* nachzugehen. Die Begeisterung für die Nachfolge Christi kann nur dabei gewinnen ; der Wille, die eigene Seele nach dem Gnadenideal Christi zu bilden und zu formen, wird neue Antriebe erfahren.

Die Gnade Christi bringt *von ihrem Ausgang* aus der schöpferischen Hand Gottes die Merkmale des herrlichsten aller Werke Gottes mit : sie ist die vollkommenste *Hingabe* und *Mitteilung* Gottes an die Seele und damit an die Menschheit Christi. Solche Mitteilung ist *zugleich* die herrlichste *Kundgebung* und *Offenbarung* des innergöttlichen Seins und Lebens in der Seele Christi. In ihrer einfachen Seinsvollkommenheit ist sie noch ein Drittes : die ruhmvollste *Angleichung* der Seele Christi an Gott ; die größtmögliche *Verähnlichung* derselben mit Gott. Sie ist endlich noch ein Viertes : die umfassendste *Aneignung* und *Besitznahme* der Seele von seiten Gottes. — Durch die Aufnahme der übernatürlichen Wirklichkeit der Gnade wird die Seele Christi in gleicher Weise für *ihre Wende und Rückkehr zu Gott* ausgerüstet, so daß sie dieselbe in der vollkommensten Weise vollziehen kann. In ihrem Gnadengute besitzt die Seele Christi die Möglichkeit zur *restlosen Hingabe* ihrer selbst an Gott und seinen Heilswillen. Eine solche Hingabe ist *zugleich* die größte *Ehrung* und *Verherrlichung* Gottes durch den Gottmenschen Christus. Sie ist noch ein Drittes : die vollkommenste *Ebenbildlichkeit* und *Verähnlichung* der Seele Christi mit Gott. Sie ist endlich noch ein Viertes : die umfassendste *Aneignung* und *Besitznahme* Gottes von seiten der Seele Christi. Wäre das nicht der Fall, so wäre der Gottmensch ein *fehler-* und *mangelhaftes* Werk Gottes. — Sicut

[1] De Veritate, q. 5 a. 4 u. q. 20 a. 4 ; C. G. II c. 46.

autem creaturae *imperfectae* essent, si a Deo procederent et ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret (De Veritate, q. 20 a. 4). — Er könnte nicht unser Lebensideal sein.

Nun aber tritt er mit der gleichen Ausstattung, mit der er seinen Ausgang aus Gott genommen hat, auch seine Rückkehr zu Gott an.[1] Diese Rückkehr, diese Wende zu Gott vollzieht sich zunächst im *Seelenleben* Jesu, und zwar mit einer *äußeren*, akzidentellen und einer *inneren*, wesentlichen Vollkommenheit und Vollendung. Die körperliche Ausdehnung bietet eine ergiebige Analogie, Jesu Rückkehr zu Gott in ihrer *äußeren* Vollkommenheit zu veranschaulichen. Mit Anlehnung an einen raum-zeitlichen Abstand können wir sagen: Ausgang und Rückkehr stellen sich im Seelenleben Jesu dar, einerseits wie ein *Punkt*, anderseits wie eine *Linie*; oder auch wie ein *Augenblick* und eine *zeitliche Abfolge*: wie ein *Punkt* oder *Augenblick*, weil Ausgang und Rückkehr nicht *auseinander*, nicht *neben*- oder *nach*einander liegen, sondern in eins zusammenfallen. Warum? — Weil die Seele Jesu im Augenblick ihrer Erschaffung auch ihr *Ziel* erreicht hatte, zur Anschauung Gottes gelangt war und damit die geschöpfliche Höchstbeseligung besaß (Christus *comprehensor*).[2]

Es ist aber auch richtig zu sagen, daß sich Ausgang und Rückkehr darstellen wie eine *Linie* oder *zeitliche Abfolge*. Denn zwischen Jesu Ausgang aus Gott und Jesu Rückkehr zu Gott dehnt sich Jesu *Erdenwandel* hin, der mit der Himmelfahrt sein Ende fand und damit die Rückkehr zum Vater endgültig zum Abschluß brachte.

Das Vorbildliche und Ideale in der *äußeren* Vollkommenheit der Rückkehr Jesu zu Gott erklärt sich aus der *inneren*, wesentlichen. Kraft ihrer inneren, wesentlichen Vollkommenheit vollzog sich diese Rückkehr in Christus *ohne* jedwedes *Hindernis der Sünde*, das vorher hätte behoben werden müssen. — Christus non factus est sanctus ex peccatore, sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem: non quidem *privative*, ut scilicet aliquando fuerit homo et non sanctus; sed *negative*, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem *humanam* (III q. 34 a. 1 ad 2). — Sie vollzog sich *ohne* die Möglichkeit irgendwelcher *Abkehr von Gott*, weil sie den Zustand der *Unsündlichkeit* mit sich brachte. — (De Veritate, q. 5 a. 4 c.) — Sie vollzog sich

[1] Cum idem sit primum principium et ultimus finis: *eodem modo* aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum (De Veritate, q. 5 a. 4). [2] III q. 34 a. 4.

endlich mit der größtmöglichen, geschöpflichen *Intensität,* weil das übernatürliche Quellprinzip, von dem sie anhebt, die mit Gott *verbindende* und mit Gott *erfüllende* perfectio prima, die *gottförmig-* und darum *heilig*machende Gnade der Seele Christi mit größtmöglicher Fülle, ohne jedes, irgendwelche Beschränkung verursachende Maß eingegossen wurde — (De Veritate, q. 29 a. 3.[1]).

Weil Christus in diesem seinem absolut vollkommenen und darum unvermehrbaren Gnadenbesitz (III q. 7 a. 12) das (sichtbare) « *Abbild des unsichtbaren Gottes ist* » (Col. 1, 15), so ist er gerade in diesem seinem Gnadengute das *absolute* und darum das einzige und notwendige, das alle und alles umfassende, bleibende und unwandelbare Vorbild oder Ideal für uns Menschen. — In quolibet genere, quod est perfectissimum, est *exemplar* et mensura omnium, quae sunt illius generis (C. G. III c. 24). — Es eignen ihm ja gerade darin in höchstem Grade die *Merkmale* des Ideals : in Sonderheit die *Final*ursächlichkeit. In und durch seinen einzigartigen Gnadenbesitz hat Christus nicht bloß ein persönlich-eigenes Lebensziel und einen persönlich-eigenen Lebensberuf, nein : er ist für alle das heilsgeschichtliche Ziel.[2] Er ist es *nicht* aus *Bedürftigkeit.* Er ist es aus selbstloser, uneigennützigster *Gebe*freudigkeit. Er ist es so, wie Gott in seiner Schöpfertätigkeit Ziel jedweden Geschöpfes ist, als « *maxime liberalis* » (I q. 44 a. 4 ad 1). Wie Gott durch seine Schöpfertätigkeit in den Bereich des *natürlichen,* geschaffenen Seins eintritt, nicht um etwas *für sich* zu *erwerben,* sondern nur um zu *geben* (C. G. III c. 18), so tritt Christus mit der Fülle der Gnade in unsere Menschheit ein, nicht um irgendwelchen Gnaden*zuwachs* zu erhalten, sondern um sein *Gnadengut mit uns zu teilen* (III q. 7 a. 12). Er ist nach seinem eigenen Ausspruche « gekommen, daß wir das *Leben haben* und es reichlich haben » (Joa. 10, 10).

Die Einsicht in dieses wundervolle, transzendentale Wechselverhältnis gewinnt an Klarheit und Bestimmtheit, wenn wir es auch von *unserer* Seite betrachten. Da müssen wir mit dem hl. Thomas bekennen : « In der natürlichen Ordnung ist jedwedes Geschöpf vom ersten Augenblick und für die ganze Dauer seines Daseins nur für Gott, sein Ziel und Ende da ; d. h. es ist ihm zugekehrt und zugewendet,

[1] Gratia Christi potest dici *infinita,* eo quod non limitatur ; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet (III q. 7 a. 11 c et ad 1).

[2] Filius procedit ut *omnium finis.* (De Potentia, q. 3 a. 15 c.)

breitet gleichsam Hände und Arme aus : nicht um ihm etwas zu *geben*, sondern um ihn selber nach dem Maße der eigenen Aufnahmefähigkeit zu umfangen, in Besitz zu *nehmen* und zu *halten.* »[1] So sind wir Menschen in der Ordnung der Gnade nur *für Jesus* da ; werden ihm, « dem Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit » (Joa. 1, 14) zu einer transzendentalen *Ziel*zugehörigkeit *ein-* und *auferbaut* (Eph. 2, 20) ; *einverwurzelt* (Col. 2, 7), *eingepfropft* und *eingepflanzt* (Rom. 11, 17) ; *einverleibt* und *einvermählt* (Eph. 3, 6) : nicht, damit *er* reich würde *an* und *durch uns*, sondern « damit *wir* an allem reich würden *in ihm* (1. Cor. 1, 5), insbesondere damit wir reich würden durch die Anteil- und Besitznahme seines Sohnesgutes, der heiligmachenden Gnade, der — perfectio prima.

Recht verstanden : ist der Mensch *ohne* diese Wirklichkeit, dieses Gut der Gnade noch gar nicht *endgültig*, ganz und wirklich. Er ist höchstens *auf dem Wege*, es zu *werden.* Mit Anlehnung an die philosophischen transcendentalia : ens, unum, verum, bonum — muß man sagen : Erst *mit* der Gnade und nach dem Maße der Gnade *ist* er ein *ganzer, fertiger, vollkommener* Mensch, weil er so erst die *ganze,* für den Menschen vorgesehene Seinsvollkommenheit besitzt. — Erst *mit* der Gnade ist er ein *in sich geeinter* und geschlossener, mit Gott und der Schöpfung ordnungsgemäß *verbundener* Mensch, weil die Seinsvollkommenheit der Gnade dem Menschen die *innere* Ordnung und Harmonie verschafft und ihn in die *äußere,* gottgewollte Zugehörigkeit *aufwärts* zu Gott, *seitwärts* zu den Mitmenschen und *abwärts* zu den vernunftlosen Dingen bringt (In Gal. c. 5, lectio 6). — Im Lichte des Glaubens gesehen, oder was dasselbe ist : in der Erkenntnis Gottes erkannt und mit dem Urteil Gottes beurteilt ist der Mensch erst *mit* der Gnade ontologisch echt und *wahr.* Denn einzig und allein die übernatürliche Seinsform der Gnade führt dem Menschen das gottgewollte Sein und Leben zu (De Veritate, q. 27 a. 1 ad 3) ; *verwirklicht* die im Geiste Gottes über uns entworfene *Idee ; erfüllt* und *vollzieht* im Werke das über uns gesprochene göttliche *Wort,* setzt uns *in Übereinstimmung* mit dem weisheits- und liebevollen *Vorsehungsplane* Gottes, mit einem Worte : sie macht uns *wahr.* [2] Nach dem Werturteile Gottes gewinnt

[1] Res non ordinantur in Deum sicut in finem, *cui* aliquid acquiratur, sed ut ab ipso *ipsummet* suo modo *consequantur,* cum ipsemet sit finis (C. G. III c. 18).

[2] In rebus creatis invenitur veritas, secundum quod *imitantur* intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum (De Veritate, q. 1 a. 8 c).

der Mensch erst *mit* der Gnade seinen wahren, beständigen, unvergänglichen Persönlichkeits*wert*, das Anrecht auf die Bezeichnung, das Prädikat : « *gut* ». Denn einzig und allein die Gnade ist es, die ihn seinem Wesen nach, innerlich ganz *fertig* stellt, durchformt und durchbildet ; ihn *gut, tauglich,* zu dem *nütze* macht, wozu er eigentlich da ist : zu *dem beseligenden Besitze Gottes* (De Veritate, q. 21 a. 1). Ohne die Gnade aber ist er dem *schlechten* Fische der Parabel (Matth. 13, 47 ff.) vergleichbar : weil er nichts *wert*, zu nichts *gut*, zu nichts *nütze* ist, wird er weggeworfen.

Betrachten wir sodann das Ideale der Gnade Christi auf Grund des *zweiten* Merkmals, von dem oben (S. 252) die Rede war. Die heiligmachende Gnade der Seele Christi stellt sich uns dar als deren « *perfectio prima* ». Darum ist sie zunächst das von außen in die Seele Christi hineingebrachte Quellprinzip des *endgültigen, ruhenden,* übernatürlichen *Seins.* — Forma in quantum huiusmodi habet esse in *perficiendo* illud *in quo* est et *quiescendi* in ipso (De Veritate, q. 2 a. 14).[1] Sie ist aber noch viel mehr. Nach Analogie der substantiellen *Körperform*, der aus Gott hervorgegangenen Menschen*seele* senkt die heiligmachende Gnade der Seelen*substanz* Christi einen neuen *Lebens-* und *Tätigkeitsgrund* ein. Um diese Wesensfunktion der Gnade näher zu beschreiben, könnte man sagen : Sie ist für die Seele Christi Erstprinzip, Quelle, Ausgang und Ursprung der übernatürlichen *Zielstrebigkeit* (C. G. IV c. 19). Sie formt und gestaltet wesenhaft die *Selbstbetätigung* des Gottmenschen innerhalb seiner *neuen, höheren, arteigenen, gottförmigen* Lebensschicht und Lebensstufe. — Nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus aeternae gloriae, nisi praesupposita acceptatione divina ; et sic gratia dicitur esse *forma* et caritatis et aliarum virtutum (De Veritate, q. 27 a. 5 ad 5). — Sie leistet diese Funktion naturgemäß nach *einwärts* zum mittelbaren Vollzug der wertvollsten, *immanenten* Handlungen und bekundet sich damit als *das Ideal* der wahren *Persönlichkeits*kultur. Aber sie birgt in ihrer Vitalität auch eine unerschöpfliche, *soziale* Macht und Befähigung in sich : gibt der Seele Christi eine *altruistische* Tendenz und Einstellung und verleiht ihr eine weltweite *Aufgeschlossenheit* für alle beseligungsfähigen Geschöpfe. Mit a. Worten : Im Besitze seines Gnadengutes wendet sich Christus nach *außen, allen* Menschen zu, um ihnen durch göttliche Offenbarung einen *erkennenden Einblick* in diese herrlichste

[1] Gratia est velut habitudo, quae dat quoddam *esse* spirituale et divinum (De Virt. in com. q. 1 a. 2 ad 21).

aller erschaffenen und erschaffbaren Wirklichkeiten zu geben ; aber mehr noch, um sie durch tatsächliche Mitteilung zu wahren Mit*besitzern* seines übernatürlichen Reichtums zu machen.

Denn weil die Gnade Christi mit dem Merkmal gottförmiger *Geistigkeit* bezeichnet ist, ist sie an ungezählt viele Menschen *mitteilbar*, ohne in der Seele Christi verloren zu gehen oder irgendwie vermindert zu werden.[1] Und weil Christus das Leben der Gnade im *Höchstmaße* besitzt, so *will* er nach einem lieblichen Ausdrucke des hl. Augustinus « nicht *allein* darin bleiben, sondern durch wirkliche Weitergabe und wahre Mitteilung an andere sich *viele* Brüder und Schwestern *zugesellen* » (In Joa. Tr. 2 n. 13). Für diese Wahrheit tritt die Heilige Schrift immer wieder mit ihrer ganzen, göttlichen Autorität ein. Und weil sie das tut, tritt sie auch für die abgeleitete Wahrheit ein, daß Christus gerade in seinem mitteilbaren Gnadengute *das* Ideal der wahren *sozialen* Kultur ist.

Die Gnade Christi begründet sodann durch ihr Eintreten in die Seele des Menschen, durch ihre, eine übernatürliche Vollendung und Weihe schaffende Anwesenheit in der Seele eine *Angleichung* der begnadeten Seele *an Christus;* mit a. Worten : sie wird Prinzip der *Verähnlichung* und *Gleichgestaltung* mit Christus und erfüllt damit die dritte Forderung des Ideals, von der oben (S. 252) die Rede war.

Die Christusförmigkeit im *Sein*, in der — « *perfectio prima* » —, die der Seele mit dem Empfange der heiligmachenden Gnade zuteil wird, offenbart sich im *Werke*, — in der « *perfectio secunda* » — ; sie *befähigt* und *drängt* dazu, den *eigenen* Lebens*wandel* mit dem Lebens*wandel* Christi in *Einklang* und *Übereinstimmung* zu bringen ; das *eigene* Tun und Lassen, Leben und Sterben dem Tun und Lassen, Leben und Sterben *Christi anzupassen* und somit *christusförmig* zu machen ; kurz : sie begründet und leitet « die Nachfolge Christi » in der Lebens*führung* und Lebens*haltung* ein. Denn auch hier kommt der Grundsatz des hl. Thomas zur Geltung : « Was jemand innerlich durch Natur oder Gnade ist oder geworden ist, darauf ist sein Tun und Lassen, sein Sehnen und Streben eingestellt. »[2] Diese Zuordnung, diese Wende und Hinkehr der begnadeten Seele zum höchstbegnadeten Christus verdient ausnehmende Beachtung.

[1] Res spiritualis potest *simul*, absque detrimento cuiuslibet possidentis, a *pluribus* possideri (C. G. IV c. 23).

[2] Quale *est unu*mquodque, talia *operatur* et in sibi convenientia *tendit* (C. G. IV c. 19).

2. Christus in seiner *zweiten* Vollkommenheit, dem gnadenvollen *Tun und Wirken*, unser Ideal.

« Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus. . . . Schon vor Grundlegung der Welt hat er uns in ihm auserwählt, auf daß wir heilig und untadelhaft vor ihm seien » (Eph. 1, 3-4). In Wirkkraft dieser unserer Auserwählung hat Gott eine inhaltreiche *Idee* von uns entworfen ; einen bedeutungsvollen *Gedanken* von uns gefaßt ; ein befehlendes *Wort* über uns gesprochen. — Welches aber ist der *Inhalt*, der die göttliche Idee von uns *erfüllt; was* hat Gott in den Gedanken, den er von uns hat, *hineingelegt; was befiehlt* er in seinem über uns gesprochenen Worte, daß mit uns und von uns *geschehen* soll ? — Die Antwort auf diese Fragen gibt der Apostel, indem er sagt : « Die er vorher erkannte, hat er auch vorher bestimmt, dem Bilde seines Sohnes *gleichförmig* zu werden » (Rom. 8, 29) : gleichförmig zu werden durch die Anteilnahme an dessen « *perfectio prima* » — dem übernatürlichen *Sein*, durch den Mitbesitz seines Sohnesgutes der gottverbindenden, heiligmachenden *Gnade;* gleichförmig zu werden, sodann durch den Eintritt in seine « *perfectio secunda* » — in seine übernatürliche *Arbeit* und *Beschäftigung*, sein gnadenvolles *Tun* und *Wollen;* durch den *Mit*vollzug seiner Lebens*aufgabe*, die *Mit*erfüllung seines Lebens*berufes;* kurz : durch die *wahre Verchristlichung* unseres *Denkens* und *Wollens*, *der* Tätigkeiten, die unser spezifisch menschliches Tun und Lassen entweder bilden oder doch bestimmen und tragen helfen (C. G. I c. 100).

Diese in der Gnade wurzelnde und aus der Gnade herauswachsende Verchristlichung ist das *eine* und *einzige gottgewollte* und darum das *eine* und *einzige* zu *Recht bestehende* Bildungs- und Erziehungs*ziel*. Dieses Ziel wird in *dem* Augenblick für immer *erreicht;* die Verchristlichung unseres Denkens und Wollens in *dem* Augenblick endgültig zur *Vollendung* und zum *Abschluß* gebracht, in dem die Seele mit ihren geistigen Kräften Gott — das Seligkeitsgut — zum eigenen, unverlierbaren *Genusse* empfängt und in Besitz nimmt. In dem Augenblicke, in dem das « *quiescere in patria* » seinen *Anfang* nimmt, erhält die Tätigkeit der Seele ihr *endgültiges, unabänderliches* Gepräge der Christusförmigkeit. In dem Augenblicke hat aber auch das Bildungs- und Erziehungs*werk* der Seele sein *Ende* genommen, während es für die ganze Dauer ihres Erdenwandels, des « *perigrinari in terris* », ihre eigentliche Lebens*aufgabe* sein und bleiben muß.

Für den *historischen* Christus waren die Tätigkeitsbereiche des

« perigrinari in terris » und des « quiescere in patria » zeitlich nicht geschieden, sondern beisammen, waren und blieben aber begrifflich und der Natur nach *ver*schieden und zueinander hingeordnet, wie Weg zum Ziel (III q. 15 a. 10). In beiden aber ist Christus das eine, unabänderliche Vorbild und Ideal. [1] Daraus ergibt sich, daß für *uns*, die wir noch in der *irdischen Pilgerschaft* begriffen sind, die Besorgung der augenblicklich drängenden, diesseitigen Bildung und Erziehung viel wichtiger ist als sogar die himmlische Glorie, das höchste Gut, das Gott uns im *Jenseits* geben kann. Es ergibt sich, daß das Eintreten in Christi *irdische* Tätigkeit einstweilen für uns bedeutsamer ist, als Christi himmlische Herrlichkeit. Warum ? — Weil die Nachbildung und Formung unseres diesseitigen Wirkens, Leidens und Sterbens nach dem Wirken, Leiden und Sterben des *historischen* Christus die Gleichförmigkeit mit dem *verherrlichten* Christus bereits keimhaft in sich enthält (II-II q. 24 a. 3 ad 2). Daher muß unsere Losung lauten : Verchristlichung oder *Wieder*-Verchristlichung unseres gesamten diesseitigen Tuns und Lassens. Diese Aufgabe ist gelöst, dieses Ziel erreicht, wenn es gelingt, hienieden unser *Denken* und *Wollen* in Wahrheit zu verchristlichen, d. h. nach dem Denken und Wollen des historischen Christus zu bilden und zu erziehen. Denn, so sagen wir in einem *ersten* Satze :

a) Christus in seinem übernatürlichen Denken: das Bildungs- und Erziehungsideal für unser Denken.

Wir benutzen die methodologisch wertvollen Leitsätze aus der Metaphysik der Vorbildursache, um zu zeigen, warum wir unser Denken und Urteilen an dem Denken und Urteilen Christi bilden, oder nötigenfalls umbilden müssen.

In dem Denken und Urteilen Christi entdecken wir ohne Mühe das *erste* Merkmal des Ideals : Das Merkmal der *Ziel*ursächlichkeit, die Autorität der äußeren *Norm* und die Zuverlässigkeit des äußeren *Maßstabes*. [2] Ist es ja das Denken und Urteilen der *mächtigsten* aller geschöpflichen Intelligenzen, das Erkennen und Wissen des *ersten* Geistes (C. G. I c. 62), in « welchem alle Schätze der Weisheit und

[1] Possumus autem dupliciter conformari Christo in vita, sc. gratiae et gloriae ; et una est *via* ad aliam, quia sine vita gratiae non pervenitur ad vitam gloriae In 1. Cor. c. 15, lectio 7).

[2] Christus est infallibilis regula veritatis (1. Cor. c. 5, lectio 3).

Erkenntnis verborgen sind » (Col. 2, 3). Und darum kommt ihm, und zwar *ihm allein* die Führerrolle über alle vernunftbegabten Geschöpfe zu ; muß alles geschöpfliche Erkennen sich *einzig und allein* nach ihm richten. — In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis (C. G. III c. 24). — Da nun die Norm und das, was nach ihr normiert, angeordnet und eingerichtet ; der Maßstab und das, was nach ihm bemessen ; die Regel und das, was nach ihr geregelt werden soll, etwas *Gemeinsames* haben, oder doch wengistens *erhalten* müssen (I-II q. 19 a. 4), so kommt es darauf an, dieses Gemeinsame im Denken Jesu und unserm Denken aufzufinden und namhaft zu machen.

Wir befragen den hl. Thomas, und er gibt uns dankenswerten Aufschluß : Wenn wir der menschlichen Denktätigkeit wissenschaftlich gerecht werden wollen, so müssen wir sie nach *zwei* Seiten hin überprüfen. Wir müssen sie zunächst in ihrem *Ursprung* und *Ausgang*, ihrem Entstehen und Hervorkommen aus ihrem *Quellprinzip*, dem Erkenntnisvermögen beobachten. Wir müssen sodann feststellen, was sie bei ihrem *Ende* und *Abschluß*, ihrem Aufhören und Aussetzen geleistet und erarbeitet ; was sie uns an geistigem *Wissensgut eingebracht* hat. [1] Dieser Grundsatz findet auch auf das menschliche Erkennen Jesu Anwendung. Es geht nämlich in seiner *psychologischen Ursache* auf eingegossene übernatürliche, intellektuelle « *Habitus* », Tugenden oder Wirk-, Arbeitsformen zurück, die dem menschlichen Erkenntnisvermögen Jesu eine einzigartige, absolute Erhabenheit und Vollendung, Verklärung und Gottförmigkeit geben (De Veritate, q. 20 a. 2). In seiner transzendentalen Beziehung zum *ontologischen* Wahrheitsbereich eignet ihm die größtmögliche Aufgeschlossenheit und infolgedessen als Erkenntnis*frucht* das unfehlbare intuitive Wissen um die *unerschaffene* Wahrheit des innergöttlichen Lebens, sowie die *erschaffene* Wahrheit der Natur und Übernatur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (De Veritate, q. 20 a. 4).

Dieses Geistes- und Wissensgut Christi ist nun alles andere als *individualistisch*. Es eignet ihm wesenhaft eine unerschöpfliche *Mitteilbarkeit* an ungezählt viele erkenntnisbegabte Wesen. Und Christus will es in seinem unstillbaren *Mitteilungsdrang* nicht allein und ausschließlich besitzen. Denn wie er nach einem lieblichen Ausdruck des

[1] Operatio enim dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod exit ab operante, qui est causa ipsius actionis ; alio modo secundum quod terminatur ad operatum (In Joa. c. 1, lectio 2).

hl. Augustinus « in die Welt kam, um nicht mehr *allein* in seiner Gottessohnschaft zu sein, sondern durch Mitteilung derselben sich viele Brüder und Schwestern zuzugesellen » (In Joa. tract. II n. 13), so will er durch Kundgebung und Offenbarung seines Wissens um göttliche Dinge uns in die Herrlichkeit seines Geistes einführen und aufnehmen. Darum sagt er von sich : « Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich der *Wahrheit Zeugnis gebe* » (Joa. 18, 37). Darum erläßt er die an alle gerichtete Einladung : « Wenn jemand dürstet, komme er zu mir und trinke ! » (Joa. 7, 37). — So erstrahlt « die alles übertreffende Erkenntnis Christi » (Phil. 3, 8) in ihrer *Zielursächlichkeit* als das absolute Ideal für alle in allen Verhältnissen und Lebenslagen : « Denn alle werden mich erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr » (Jer. 31, 34).

Die Anteil*nahme* selbst aber vollzieht sich von seiten des Menschen durch die Betätigung der göttlichen Tugend des *Glaubens*, die infolgedessen dem menschlichen Erkenntnisvermögen eine übernatürliche Aufbesserung und Ertüchtigung, Erhebung und Verklärung verleiht (De Veritate, q. 8 a. 4 ad 13) ; den Menschen dem Denken und Urteilen, dem Erkennen und Wissen Christi und somit dem göttlichen Erkennen selber zugesellt.[1] Darum nennt der hl. Thomas in seiner Erklärung zu den paulinischen Briefen und auch anderwärts (Opusc. 37 l. 5 c. 37) den Glauben mit Vorliebe : « *cognitio Christi* » — die von Christus in die Menschen weitergeleitete Kenntnis Christi.

Wenn wir durch den Glauben « den Sinn Christi haben » (1. Cor. 2, 16), « zur Gemeinschaft und Anteilnahme am Wissen Christi berufen sind » (1. Cor. 1, 9), so sind wir auch dazu berufen, das Erkennen und Denken Christi in seinem *zweiten* Merkmal in uns zu verwirklichen und nachzubilden ; m. a. Worten : wir müssen unsern Glauben zu einer *praktischen, lebendigen, arbeitenden*, auf das *Wirken* und *Schaffen* eingestellte Erkenntnisform werden lassen.

Das Erkennen und Wissen Christi war ja kein taten- und wirkungsloses Gedankenbild : keine tote, leb- und kraftlose Innenvorstellung, nein : es war und ist noch immer — um mit der energischen Sprache des hl. Thomas zu reden — ein « *verbum spirans amorem* » (De Veritate, q. 4 a. 3), ein Geisteswort, das Liebe ausströmt und darum in der Liebe Frucht bringt. Es war und ist noch immer ein « *verbum operativum* » (C. G. IV c. 13), eine Stimme, die nicht nur *sagt*, was zu

[1] De Veritate, q. 14 a. 8.

geschehen und was zu unterbleiben hat, sondern eine Stimme, die der Erkenntnis auch das *Werk*, die *Tat* folgen läßt. « Der Sohn Gottes, den wir unter euch verkünden, ist nämlich nicht ‚*Ja*‘ und ‚*Nein*‘ gewesen ; nur das ‚*Ja*‘ ist in ihm gewesen » (2. Cor. 1, 19-20) : « Im Heiligtum der *Gottheit* ist er das ewige ‚*Ja*‘, der erschöpfende Ausdruck des göttlichen Erkennens. In der Heimstätte seiner *menschlichen Natur* ist er das ‚*Ja*‘ durch die Verwirklichung und Erfüllung der *Vorhersagungen* und Verheißungen, sowie der *Vorbilder* persönlicher und sachlicher Art : Er hat die Aussprüche der Propheten wahr gemacht, die doch gar große und beschwerliche Dinge über ihn vorherkündeten, nämlich, daß er Mensch werden, geboren werden, leiden und sterben, auferstehen, zum Himmel fahren und den Heiligen Geist senden würde. »[1]

In diesen Erfüllungen besitzen wir die untrügliche Gewähr, daß auch alles andere, was noch im Willen Gottes über ihn vorgehoben und bestimmt ist, das « *Ja* » der Verwirklichung finden wird : « Er wird », so sagt der hl. Thomas in seinem gedankenreichen Werkchen *De moribus divinis*, c. 15, « auch sein Versprechen, daß *alle* auferstehen werden, ausführen und das künftige Weltgericht wirklich abhalten. Er wird seine Verheißung an die *Armen* einlösen und ihnen die zwölf Ehrensitze des Gerichtes anweisen, auf daß sie die zwölf Stämme Israels richten ; ebenso das, was er den *Trauernden* verheißen, nämlich, daß er sie selber trösten werde, wie eine Mutter ihre Kinder tröstet. Er wird das den *Demütigen* gemachte Versprechen halten und sie in dem Maße erhöhen, als sie verachtet und erniedrigt waren. » — Demnach wird der Glaube unser Denken nur dann in Wahrheit nach dem Denken Christi bilden und formen, wenn er in wirksamer und tatkräftiger Weise auf die *Erfüllung* alles dessen eingestellt ist und bleibt, was Gottes weisheitsberatener Heilswille über uns vorgesehen und bestimmt hat. Er leistet diese bildende und formende Tätigkeit, so oft er das « *Ja* » der Erfüllung *aufwärts* zu *Gott* spricht und auf die Ausführung dessen drängt, « was die *Taufpaten* für uns versprochen haben, daß wir nämlich am ganzen katholischen Glauben festhalten, dem Teufel und seiner Pracht widersagen und die zehn Gebote beobachten würden » (Opusc. 55 c. 15). Unser Glaube ist *tätig* in der Nachbildung und Darstellung Christi in uns, so oft er das « *Ja* » der Erfüllung *einwärts* zu *uns selbst* spricht und uns dazu bestimmt, das zu halten, « was wir aus

[1] Verificavit autem verba prophetarum ardua de ipso praedicantium, scilicet incarnationem, nativitatem, passionem, resurrectionem, ascensionem, Spiritus Sancti missionem (Opusc. 55 c. 15).

freien Stücken versprochen haben, daß wir nämlich Gehorsam leisten, Enthaltsamkeit und Entsagung üben, Gott im Ordensstande oder mit sonstigen, guten Werken dienen würden. » — Unser Glaube *arbeitet* auf das Ideal « *Christus* » hin, so oft er das « *Ja* » der Erfüllung *seitwärts* zum *Nächsten* spricht « und uns das einlösen heißt, was wir dem Nächsten zu leisten schuldig sind » (Opusc. 55 c. 15).

Ein solcher Glaube ist ein *mächtiges, wirkkräftiges Wort* — verbum operativum — : ein mächtiges Wort bei *Gott*, von dem es gehört und erhört wird ; ein mächtiges Wort bei den *Menschen*, von denen es anerkannt, bewundert und durch Nachahmung geehrt wird ; endlich ein mächtiges Wort bei *uns*, die wir seinen *idealen* Einfluß, von dem oben (S. 248) die Rede war, an uns erfahren ; unser Denken und Urteilen mit dem Denken und Urteilen Christi in Einklang und Übereinstimmung bringen ; kurz : die wir in unserm Denken und Urteilen *christusförmig* werden.

b) Christus in seinem übernatürlichen Wollen: das Bildungs- und Erziehungsideal für unser Wollen.

In dem an erzieherischer Weisheit so reichen Gelegenheitsschriftchen : *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* sagt der hl. Thomas : « Der Güte Gottes war es angemessen, daß er die gefallene und daher verderbte Menschennatur durch seinen *menschgewordenen Sohn* wieder aufrichten und wieder herstellen ließ. Für die *Art* und *Weise* der Wiederherstellungsarbeit waren zwei Stücke bestimmend : die menschliche *Natur*, die in ihrer Heilungsbedürftigkeit die Wohltat der Wiederherstellung an sich erfahren, sowie das *Krankheitsübel*, das entfernt und behoben werden sollte. Weil die menschliche Natur *vernunft*begabt ist, gibt sie dem Menschen auf seinen Lebensweg freien *Willen*, freies *Wahlvermögen*, freie *Selbstbestimmung* mit. Und somit war es seitens der menschlichen Natur eine Forderung der Billigkeit, daß der Mensch in den Zustand der wahren, gottgewollten Ordnung nicht von einer äußeren Macht hinein*gedrängt* und hinein*gezwungen* werde, sondern aus sich heraus und mit vollkommener Selbstbestimmung, *frei*- und *gutwillig* selber *eintrete*. — Zum gleichen Ergebnis kommt man vom *Krankheitsbefund* her. Dieser ergab, daß der menschliche *Wille* aus der rechten Ordnung gewichen und darum in seinen Betätigungen verkehrt und schlecht war. Darum mußte sich das Heilungs- und Wiederherstellungswerk die Umstellung und Umbildung, die Wieder- und

Neuordnung des *Willens* zum Ziele setzen. Der Wille aber ist wohl geordnet, recht und gut, wenn er in seinem Grundtrieb, der *Liebe*, die an dem Anfang, der Mitte und dem Ende jeder menschlichen Betätigung steht, wohlgeordnet recht und gut ist. Die *Liebe* ihrerseits endlich ist in dem Maße wohl- und gut geordnet, gottförmig und gottgefällig, als sie Gott, das höchste und wertvollste Gut, über alles liebt und schätzt, sucht und erstrebt ; alles andere Liebens- und Erstrebenswerte aber nur mit Ein- und Unterordnung unter Gott, dem höchsten aller Werte » (Opusc. 2 c. 5).

Diese grundsätzlichen Erwägungen lenken unsere Aufmerksamkeit auf das *menschliche Wollen Christi*. Wir entdecken unschwer in ihm die Merkmale des absoluten *Ideals*, nach dem sich unser Wollen hienieden bilden und formen muß. Dieser wichtigsten aller Bildungs- und Erziehungsaufgaben war eine frühere Arbeit [1] gewidmet. Daher können wir hier davon absehen. Nur *einem* Gedanken möchten wir noch Raum geben. Er verdient es, daß wir ihm große Beachtung schenken : In *allen* Geheimnissen des historischen Lebens Jesu stoßen wir auf das *ideale Wollen* Christi. Aber wo wir es auch antreffen mögen, es ist in seiner Vorbildlichkeit mächtig genug, *unser* Wollen nach sich zu bilden, umzuformen und so zur Vollkommenheit emporzuführen. *Unser* Wille, so verfolgt der hl. Thomas diesen Gedanken, braucht nur das *abzulehnen* und von sich zu weisen, was der Wille *Christi* abgelehnt und von sich gewiesen hat. Er braucht nur das zu *wollen* und zu *wählen*, zu lieben und anzustreben, was der Wille *Christi* gewollt und gewählt, geliebt und angestrebt hat (Opusc. 7 c. 6).

So *sind* und *werden* wir immer mehr, was unser Name « *Christianus* » — *Christ* — besagt. Denn Christ sein heißt : christus*verbunden*, christus*förmig* sein in der — perfectio *prima* — in dem übernatürlichen *Dasein* und *Leben*, in der heiligmachenden Gnade. Christ sein heißt : christus*verbunden*, christus*förmig* sein in der — perfectio *secunda* —, in der übernatürlichen, inneren und äußeren Lebens*haltung* und Lebens*führung*. [2] Christ sein heißt : Das lebendige Abbild dessen sein, der da ist *Imago Dei perfectissima*.

(Fortsetzung folgt.)

[1] « Divus Thomas » 1924, Heft 2, S. 129-148 : Die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, das Größte vom Großen im Leben des Christen.

[2] II-II q. 124 a. 5 ad 1.

Inwiefern ist der Gegenstand unseres Verstandes bewußtseinsjenseitig?

Von P. Petrus WINTRATH O. S. B., Maria-Laach.

Mehr noch als über die Natur des Gegenstandes der äußeren Sinne wird von den Erkenntnistheoretikern über die Natur des Gegenstandes unseres Verstandes gestritten. Wie unser Verstand höher steht als die Sinne, so ist auch der Verstandesgegenstand wichtiger als der Sinnesgegenstand. Und wenn wir auch als aus Leib und Seele bestehende Menschen die Sinne nicht entbehren können, so ist doch die Verstandestätigkeit, das ratiocinari, die Tätigkeit, die dem animal rationale, dem Menschen als solchem zukommt, sind die Wissenschaften, die den Gegenstand der Verstandestätigkeit bilden, der vornehmste Gegenstand menschlichen Bemühens überhaupt.

Um so mehr, sollte man meinen, müßte über den *gegenständlichen Wert* unserer Verstandeserkenntnis, über die Natur des Verstandesgegenstandes auf der ganzen Linie Einigkeit bestehen, die, wenn sie auch nicht von Anfang an da war, wenigstens im Lauf der Zeiten erzielt worden wäre. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Hat man schon im Altertum mitunter gezweifelt, ob wir überhaupt die Wahrheit erkennen, den Verstandesgegenstand also für ungewiß und trügerisch gehalten — die Sophisten und die Skeptiker unter den griechischen Philosophen — oder, um seine Objektivität zu retten, das Reich der subsistierenden Ideen ausgedacht — Platon — oder ihn in den existierenden Einzeldingen verwirklicht sein lassen — Aristoteles — oder in das denkende Subjekt verlegt — die Konzeptualisten, u. a. Zeno, und die Stoiker — oder endlich zum bloßen Namen verflüchtigt — die Nominalisten, z. B. Heraklit, und die Epikuräer —, so zeigen später ähnliche Tendenzen — man denke an den Universalienstreit im Mittelalter, an den Nominalismus und den Konzeptualismus im XIV. und XV. Jahrhundert — und erst recht die verschiedenen Ansichten der neueren und neuesten Erkenntnistheoretiker, der Idealisten, Subjektivisten, Immanenzphilosophen, Solipsisten und wie sie alle heißen mögen,

wieweit die Meinungen über die Natur des Verstandesgegenstandes auseinander gingen und noch auseinander gehen.

Indessen, auch für den, der auf dem Standpunkt steht, daß diejenigen im Unrecht sind, die den Verstandesgegenstand vollständig in das Reich der Bewußtseinsdiesseitigkeit verweisen, und selbst den so genannten *gemäßigten Realismus* vertritt, ist es nicht leicht zu sagen, inwieweit und inwiefern der Verstandesgegenstand subjektunabhängig ist, bzw. worin seine Bewußtseinsjenseitigkeit besteht. Beim Gegenstand der äußeren Sinne läßt sich dies leichter dartun. Ist man einmal überzeugt, daß das an sich Sinnfällige, das sensibile per se von der Empfindung, die es erkennt, unabhängig ist, dann ist sein Daseinsbereich kein anderer, als die konkrete körperliche Außenwelt, es ist existierende physische Körperbeschaffenheit. Der Gegenstand der äußeren Sinne wird eben in keiner Weise von der Empfindung verarbeitet, er wird von den Sinnen schlechthin vorgefunden und so aufgenommen und erkannt, wie er vorgefunden wird. Der Gegenstand des Verstandes dagegen wird beim Erkennen vielfach verarbeitet, aus den Sinnesgegebenheiten herausgehoben und vermittelst eines ausgeprägten Erkenntnisbildes erkannt. Und das erschwert die eindeutige Bestimmung seiner Bewußtseinsjenseitigkeit und macht auch in etwa verständlich, daß so viele Auffassungen über ihn bestehen. Trotzdem soll im folgenden versucht werden, die Bewußtseinsjenseitigkeit des eigentümlichen Formalgegenstandes des Verstandes vom Standpunkt des gemäßigten Realismus aus aufzuweisen und zu bestimmen. Die Erkenntnisse, die dadurch gewonnen werden, bilden die naturgemäße Stütze, Bestätigung und Rechtfertigung des gemäßigten Realismus, der selbst bei vielen, denen es ernstlich um die Realität unserer Erkenntnisgegenstände zu tun ist, nicht die gebührende Achtung und Anerkennung findet. [1]

I.

Zwei Vorfragen sind zunächst zu erledigen : 1. Was versteht man unter dem eigentümlichen Formalgegenstand unseres Verstandes. 2. Was lehrt der gemäßigte Realismus ?

[1] Es soll also nicht erst nachgewiesen werden, *daß* der Verstandesgegenstand bewußtseinsjenseitig ist, sondern unter Voraussetzung dieses Nachweises gezeigt werden, *inwiefern* er es ist und wo er seine Bewußtseinsjenseitigkeit herleitet. Bezüglich des Nachweises sei auf *Jos. Gredt*, Elementa Philosophiae [5], vol. II, n. 658 ff. verwiesen.

Zu 1. Unser Verstand bzw. die verstandesbegabte Menschenseele hat das Eigentümliche, daß sie sich in verschiedenen Lagen befinden und dementsprechend verschiedene Erkenntnisgegenstände haben kann. Sie kann erstens mit dem Körper physisch zu einem Wesen verbunden sein. Das ist bei dem auf dieser Erde lebenden Menschen der Fall. Der Mensch besteht wesentlich aus Leib und Seele. Sie kann zweitens vom Körper getrennt sein — nach dem Tode des Menschen. Sie kann drittens, wie der Glaube lehrt, sich in dem Zustande übernatürlicher Glückseligkeit befinden, in dem der Verstand durch das Glorienlicht erhöht und gestärkt Gottes Wesenheit schaut. Da es jedesmal derselbe Menschenverstand ist, der sich in entsprechender Weise mit seinem substantiellen Prinzip, der Seele, in diesen drei Lagen befindet, so kann man den Verstand nach den Bestimmungen betrachten, die ihm als solchem, seiner Wesenheit nach, also notwendig und immer zukommen, und man kann ihn betrachten, insofern er in einer der drei Lagen ist.

Dementsprechend unterscheidet man einen Gegenstand, der dem Verstand seinem Wesen nach eigen ist, also ihm in jeder Lage entspricht, und einen solchen, der ihm in dieser und jener Lage zukommt. Letzterer ist der eigentümliche Formalgegenstand, das objectum formale proprium, ersterer das objectum formale commune. Das objectum formale commune als das allgemeinere umfaßt das objectum formale proprium. Dieses ist eine Beschränkung des ersteren.

Der Formalgegenstand, der dem Verstand in jeder Lage, also an sich zukommt, ist *das Seiende als solches*. Denn einmal ist es der Verstand, der als solcher die Wesenheiten der Dinge erkennt, d. h. erkennt, welche Bestimmungen den Dingen notwendig zukommen, ohne die sie nicht sein und gedacht werden können, und der diese unterscheidet von jenen Bestimmungen, die den Dingen nur zufällig und vorübergehend anhaften. Ganz allgemein die Wesenheiten der Dinge erkennen heißt aber das Sein als solches erkennen. Denn das Sein als solches ist allgemeinste Wesenheit, durch keine Sonderbestimmung beschränkt. Darum erkennt das Vermögen, das die Wesenheiten der Dinge oder die verschiedensten Seinsweisen erkennt, das Sein in seiner Unbeschränktheit. Sodann entspricht das Sein als solches, als Gegenstand, auch der Natur des Verstandes an sich genommen. Wie der Verstand an sich betrachtet davon absieht, ob er mit der Seele verbunden ist, sofern diese Körperform ist, oder ob er mit ihr verbunden ist, insofern sie vom Körper getrennt ist, sich aber in beiden Lagen befinden kann, so sieht auch das Sein an sich davon ab, d. h. es sagt nichts darüber aus,

ob es ein materielles oder ein immaterielles Sein ist, und doch kann es beides sein. Subjekt und Objekt haben also in dieser Beziehung dieselbe Seinsweise.

Der eigentümliche Formalgegenstand des mit dem Körper geeinten Verstandes, der uns hauptsächlich interessiert, ist *die aus den Vorstellungsbildern abstrahierte Körperwesenheit.* Das erweist die Erfahrung, nach der unser Verstand, obgleich sein Gegenstand ein wesentlich anderer ist, als der der äußeren und der inneren Sinne, doch bezüglich desselben, bezüglich der Gewinnung und des Gebrauches seiner Begriffe, in vielfacher Weise ständig von den Sinnen abhängig ist. Das erweist auch der Umstand, daß, insofern die Phantasie als körperliches Organ den Stoff liefert für die Gewinnung der Verstandesbegriffe, der Körper in der Wesensverbindung von Leib und Seele dem Geiste dienstbar ist, das heißt also, daß er, wie es seine Bestimmung und Aufgabe ist, als Körper zur Entwicklung und Vervollkommnung des Geistes beiträgt.

Nur nebenbei sei bemerkt, daß der eigentümliche Formalgegenstand des körperlosen Verstandes die Substanz der getrennten Seele ist. Diese zu erkennen, ist der Verstand determiniert als das Vermögen, das aus der Substanz hervorgeht, die Fürsichsein in actu primo und damit wurzelhaftes substantielles Selbsterkennen ist. Der eigentümliche Formalgegenstand des verklärten Verstandes wurde schon genannt. Er ist die Wesenheit Gottes unmittelbar in ihrem Ansich erkannt.

*Formal*gegenstand wird insbesondere die abstrahierte Körperwesenheit genannt zum Unterschied vom Materialgegenstand und allen anderen so genannten sekundären Gegenständen, die sonst noch durch den Verstand erreicht werden. Der Formalgegenstand wird zuerst erkannt, unmittelbar und direkt, der Materialgegenstand und die anderen Gegenstände werden indirekt erkannt, vermittelst des Formalgegenstandes und je nachdem nach Analogie desselben. Der Formalgegenstände können es mehrere sein bei einem und demselben Materialgegenstand. Bei demselben konkreten Einzelmenschen Platon als dem Materialgegenstand bildet die aus ihm abstrahierte menschliche Wesenheit, bilden die einzelnen Seinsstufen, aus denen sie besteht, Substanz-Sein, Lebewesen- Sinnenwesen-Sein, Vernünftig-Sein die verschiedenen Formalgegenstände.

Zu 2. Der gemäßigte Realismus wird dem übertriebenen Realismus entgegengestellt. Beide lehren, im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Idealismus, daß *die Inhalte* unserer Allgemeinbegriffe nicht wie diese selbst vom Verstand hervorgebracht, sondern von ihm unab-

hängig, bewußtseinsjenseitig sind. Während aber der übertriebene Realismus meint, der Inhalt sei in seiner Allgemeinheit, z. B die menschliche Wesenheit sei als solche, in Unabhängigkeit von der Beschränkung auf Einzelmenschen, nicht nur bewußtseinsjenseitig, sondern habe auch reale Existenz, sei es in den existierenden körperlichen Einzeldingen, sei es außerhalb derselben, ist der gemäßigte oder, wie man ihn besser nennt, *der natürliche Verstandesrealismus* der Überzeugung, daß die Wesenheit *als solche*, unabhängig von der Individuation und der Existenz zwar *bewußtseinsjenseitig* ist, nicht aber in der Wirklichkeit, in rerum natura, existiert, sondern daß hier die Wesenheit immer nur in Verbindung bzw. realer Identität mit der Individuation und den individuierenden Merkmalen vorhanden ist.

Daß der Inhalt unserer Begriffe in seiner Allgemeinheit, d. h. unabhängig von jeder Beschränkung, außerhalb der körperlichen Dinge als subsistierende Idee, als Typus für sich existiere, hat nach Aristoteles und den Scholastikern, wie eingangs erwähnt wurde, *Platon* gelehrt. Die andere Ansicht, daß der Zahl nach eine und dieselbe Wesenheit in allen Einzeldingen derselben Art sich finde, wird Wilhelm von Champeaux zugeschrieben, während *Duns Skotus* die merkwürdige Auffassung hat, die Wesenheit oder Natur (Mensch, Tier usw.) sei zwar allen Einzeldingen der betreffenden Art positiv gemeinsam — sie existiere also gewissermaßen als Universale in der Wirklichkeit — sei aber trotzdem in den Einzeldingen mit der jeweiligen Haecceitas vervielfältigt, — ein Widerspruch, den er durch seine bekannte distinctio formalis actualis a parte rei aufheben zu können wähnt. Diese distinctio nimmt er an zwischen der Natur an sich und der Haecceitas des Einzeldinges. Sie ist keine reale Unterscheidung (keine distinctio realis separationis), aber auch keine bloß gedankliche (etwa eine distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re, wie die Thomisten sie zwischen der im Einzelding verwirklichten Natur und der Individuation annehmen). Da sie keine nur gedankliche Unterscheidung ist, sondern mehr als eine solche — actualis a parte rei —, kann die Natur an sich im Einzelding positiv gemeinsam bleiben : die Natur an sich ist nicht so identisch mit der Haecceitas, daß es ihr in ihrer Verbindung mit dieser nicht möglich wäre, positiv gemeinsam, d. h. also außer mit dieser auch noch mit anderen Haecceitates verbunden und so mehreren Einzeldingen gemeinsam zu sein. Da aber andererseits zwischen der Natur und ihrer Haecceitas im Einzelding keine realis separatio besteht, sondern eine distinctio, die geringer ist, so hindert auch nichts, anzunehmen, daß

die Natur im Einzelding mit der Haecceitas vervielfältigt werden kann, das heißt also, daß mit jeder Haecceitas eine besondere Natur verbunden ist. Der Natur eignen demnach in rerum natura beide Bestimmungen: sie ist positiv gemeinsam — und so ist das Universale des Begriffes auch in der Wirklichkeit (in den Dingen) vorhanden. Und sie ist vervielfältigt — und so hat doch jedes Einzelding seine ihm eigene Natur. Und der Monismus scheint ausgeschlossen zu sein, der bei Wilhelm von Champeaux unvermeidlich ist. So Skotus.

Der *natürliche Verstandesrealismus*, der *Aristoteles*, Boëthius, Anselm, *Thomas von Aquin* und die meisten Scholastiker zu seinen Anhängern zählt, beruft sich für seine Lehre auf das Zeugnis des Bewußtseins und weiterhin auf die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisvermögen. Ihnen zufolge entsprechen den Allgemeinbegriffen unseres Verstandes vom Verstande unabhängige Wesenheiten, die in diesen Begriffen erfaßt sind. Die Inhalte der Allgemeinbegriffe sind also bewußtseinsjenseitig, in der Wirklichkeit existieren aber die Wesenheiten nur als konkrete Einzelwesenheiten. Diese Auffassung hält die Mitte ein zwischen dem übertriebenen Realismus und dem Idealismus oder Subjektivismus. Sie anerkennt die subjektive Verarbeitung des Verstandesgegenstandes, wahrt aber dabei seine reale Objektivität.

Der natürliche Verstandesrealismus unterscheidet zunächst zwischen dem Universale oder Allgemeinen — dem Konkretum — und der Universalitas, der Allgemeinheit — dem Abstraktum. Ersteres ist etwas Zusammengesetztes und besteht aus dem Inhalt des Allgemeinbegriffes, der Materie, und der Form, der Universalitas. Die Materie ist die vom Verstand erkannte Natur oder Wesenheit. Die Form, durch die die Natur allgemeine Natur ist, ist eine gedankliche Beziehung, also vom Verstand gebildet und hergestellt zwischen der Natur, so wie sie sich von den individuellen Merkmalen abstrahiert im Verstand befindet und den nebenbei miterkannten körperlichen Einzelwesenheiten, von denen sie abstrahiert ist. Nächster Stützpunkt für die Beziehung der Allgemeinheit ist also die abstrakte Natur, ihr Abstrahiertsein durch den Verstand. Weil die Natur aus den konkreten Einzeldingen abstrahiert ist und deshalb diese konnotiert, ist sie fähig, zu ihnen zurückbezogen und so Universale im strengen Sinne, d. h. aktuell Universale zu werden.[1] Das Abstrahiert- und Bezogensein hat also die Natur

[1] Universale im eigentlichen Sinn ist also nur die abstrakte Natur insofern sie auf die Einzeldinge, von denen sie abstrahiert ist, actu zurückbezogen ist. Wird die Natur insofern sie nur abstrahiert ist oder auch insofern sie an sich

vom Verstand. Sie selbst aber, die abstrahiert und mit der Beziehung der Allgemeinheit umkleidet ist, ist, wie das zurückdenkende Bewußtsein bekundet, etwas vom Verstand Unabhängiges, ihm Vorliegendes. Trotzdem ist, wie uns dasselbe Bewußtsein sagt, die Natur oder Wesenheit an sich, die Inhalt des Allgemeinbegriffes ist, nicht in der physischen Wirklichkeit, sondern hier existieren immer nur konkrete Einzelwesenheiten, Wesenheiten in Identität mit der Individuation, aber doch Wesenheiten, die als solche wieder identisch sind mit der im Verstand abstrahierten und verallgemeinerten Wesenheit, d. h. dieselben Merkmale besitzen wie sie.

Die Natur, um die es sich handelt, wird also in dieser Lehre unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet: insofern sie 1. in den konkreten Einzelwesen verwirklicht, 2. vom Verstand abstrahiert, 3. von ihm verallgemeinert, d. h. auf Einzeldinge aktuell zurückbezogen ist, und 4. insofern sie weder das eine noch das andere ist, sondern nur in ihren wesentlichen Merkmalen vor uns steht. Demnach gibt es die konkrete, die abstrakte, die allgemeine Natur und die Natur an sich. Ist die abstrakte Natur das nächste Fundament für die Beziehung der Allgemeinheit, so kann die konkrete Natur, wie auch die Natur an sich, das entfernte Fundament genannt werden. Letztere, wie auch die Natur in ihrer Konkretheit, kann als *negativ* gemeinsam oder als gemeinsam *in gewisser Hinsicht* (secundum quid) bezeichnet werden: die Natur an sich, insofern sie weder allgemein (also nicht, wie Skotus meint, positiv gemeinsam), noch Einzelnatur (also nicht absolut eine) ist, sondern sich diesbezüglich indifferent, *negativ* verhält; die Natur in ihrer Konkretheit, insofern selbst in der konkreten Wirklichkeit die Naturen *in gewisser Hinsicht*, d. h. der Art oder der Gattung nach dieselben sind (übereinstimmen, ähnlich sind). Diese Übereinstimmung bildet das Fundament für die reale Beziehung der spezifischen bzw. generischen Ähnlichkeit der Naturen. Gegenstand der Wissenschaft und damit der in Frage stehende eigentümliche Formalgegenstand unseres Verstandes ist immer die abstrakte Natur. Denn die Wissenschaft hat die Abstraktion, die Heraushebung ihres Gegenstandes aus den konkreten Einzeldingen zur Vorsaussetzung: de singularibus non datur scientia. Die abstrakte (wie auch die allgemeine) Natur ist aber, wie schon angedeutet wurde, ein Doppelding: sie gehört dem

betrachtet wird, ebenfalls allgemein genannt, so geschieht dies nur, weil sie *fähig* ist, auf Einzeldinge actu bezogen zu werden.

Verstandesbereich an, wie auch dem Bereich der Bewußtseinsjenseitigkeit: letzterem, insofern sie eben Natur, Mensch, Tier, Substanz, Akzidens ist — denn als solche wird sie nicht vom Verstand hervorgebracht, ist aber auch nicht in rerum natura vorhanden — ; ersterem, insofern sie abstrahiert und verallgemeinert ist — denn abstrahiert und verallgemeinert wird sie nur vom und im Verstand. [1] Worin besteht also ihre Objektivität, ihre Bewußtseinsjenseitigkeit, und mit welchem Recht nennt sich jene Lehre den vernünftigen Verstandesrealismus, die diese Natur für den eigentümlichen Formalgegenstand unseres Verstandes ausgibt ?

II a.

1. Wie schon erwähnt wurde, erkennen *die äußeren Sinne* ihren Gegenstand so, wie er ihnen objektiv vorliegt. Sie verarbeiten ihn nicht, sie prägen kein Erkenntnisbild aus, sondern terminieren unmittelbar auf den ihnen in seinem *physischen Ansich* gegebenen Gegenstand. So entspricht es ihrer Natur und ihrer Aufgabe. Darum sind sie auch nur dann und so lange tätig, wenn und so lange ihnen ein Gegenstand in seinem physischen Ansich vorliegt, d. h. auf das vom Sinnesvermögen informierte körperliche Organ, das mit dem Vermögen das Prinzip ihrer Tätigkeit bildet, einwirkt. Fehlt diese physische Einwirkung, dann ist der äußere Sinn nicht tätig. Die Tätigkeit des äußeren Sinnes steht und fällt mit der realen physischen Gegenwart seines Gegenstandes. Infolgedessen gehört der Gegenstand der äußeren Sinne schlechthin der physischen, körperlichen Wirklichkeit an. Daß die äußeren Sinne jeweils nur bestimmte Körperbeschaffenheiten erkennen, daß z. B. das Auge nur die Farbe erkennt und nicht die anderen Beschaffenheiten, den Geschmack, den Geruch usw., die in Wirklichkeit im Materialgegenstand mit der Farbe verbunden sind, steht dieser Tatsache nicht im Wege. Von dieser scheidenden, abstrahierenden Tätigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten soll weiter unten noch die Rede sein.

2. Schon bei *den inneren Sinnen* ist es anders. Ihr Gegenstand wird ihnen durchweg durch andere Sinne, seien es äußere, seien es innere, dargeboten. Weil sie nur auf Grund anderer Sinne erkennen, werden sie innere Sinne, im Gegensatz zu den äußeren, genannt. Der

[1] Freilich verallgemeinert der Verstand die Natur nicht willkürlich, sondern auf die Wirklichkeit sich stützend, denn in dieser ist die Natur, wie eben dargetan wurde, in gewisser Hinsicht gemeinsam.

erste innere Sinn ist *der Gemeinsinn* (sensus communis), das sinnliche « Bewußtsein », durch das die Empfindungen, die Tätigkeiten der äußeren Sinne, klar und ausdrücklich bewußt werden. (Dunkel und nebenbei erkennt jeder Erkenntnisakt, auch der der Sinne, sich selber.) Sein formeller Gegenstand sind diese Tätigkeiten, insofern sie subjektive Behaftungen der äußeren Sinne sind. Diese erkennt der Gemeinsinn, wenn und so lange die äußeren Sinne tätig sind. Er bringt infolgedessen ebensowenig wie die äußeren Sinne ein Erkenntnisbild hervor, sondern terminiert ebenfalls unmittelbar und direkt auf seinen Gegenstand.

Aber nicht, weil ihm seine Formalgegenstände, die *Tätigkeiten* der äußeren Sinne, von diesen dargeboten werden, kommt er hier in Betracht, sondern aus folgendem Grund. Indem er die Tätigkeiten der äußeren Sinne erkennt, erkennt er durch diese Tätigkeiten, also durch die äußeren Sinne, auch deren *Gegenstände, die physischen Körperbeschaffenheiten* der Außenwelt. Er könnte ja diese Tätigkeiten nicht als das erkennen, was sie sind, wenn er sie nicht als Erfassen dieser bestimmten physischen Gegenstände erkännte. Er stößt also auf die physischen Körperbeschaffenheiten, sie erkennend, nicht so unmittelbar und direkt wie die äußeren Sinne dies tun, sie sind nicht unmittelbar in ihrem körperlichen Ansich sein Terminus, sondern er erkennt sie, insofern sie ihm in den Tätigkeiten der äußeren Sinne gegeben sind. Und insofern verhält sich schon der Gemeinsinn anders als die äußeren Sinne. Wir haben hier ein Erkennen des physischen Gegenstandes, der Außenwelt, das nicht direkt auf diesen physischen Gegenstand, wie die Empfindung es tut, hinausläuft. Wohl muß, wie gesagt, die Empfindungs*tätigkeit* actu vorhanden sein, soll der Gemeinsinn sie erkennen, und folglich mit ihr auch ihr Gegenstand, die physische Körperbeschaffenheit. Aber auf die direkt dem *äußeren* Sinn (dem Sinnesorgan) vorliegende physische Körperbeschaffenheit terminiert unmittelbar nicht der Akt des Gemeinsinnes, sondern nur die Empfindungstätigkeit. Gerade weil der Gemeinsinn mit Hilfe der Empfindungstätigkeiten, die als subjektive Behaftungen des Erkennenden für ihn ein einheitliches Objekt bilden, deren Gegenstände erkennt, ist er auch imstande, alle diese *verschiedenen* Gegenstände, also die Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. zu erkennen und zu unterscheiden. Während es der äußeren Sinne mehrere sind, die diese verschiedenen Beschaffenheiten einzeln und unmittelbar erreichen, genügt der eine Gemeinsinn, dieselben Beschaffenheiten in ihrer Gesamtheit mit Hilfe der Empfindungs-

tätigkeiten zu erreichen. Nichtsdestoweniger erkennt er sie ebenso wahr, wie die äußeren Sinne die ihnen jeweils entsprechenden Einzelobjekte erkennen.

3. Noch deutlicher zeigt sich die eben beschriebene Art des Erkennens des außenweltlichen Gegenstandes bei der *Phantasie*, die man gewöhnlich als den zweiten inneren Sinn auf den Gemeinsinn folgen läßt. Ihre Aufgabe ist es, gerade die Gegenstände, die die äußeren Sinne (und der Gemeinsinn) erkannt haben, vorzustellen. Ihre Gegenstände sind also ebenfalls die physischen Körperbeschaffenheiten. Gewiß, die Phantasie kann auch (unter Leitung von Verstand und Willen, aber auch ohne deren Mitwirkung) diese Gegenstände ändern, Merkmale, die die äußeren Sinne erkannt haben, weglassen, Dinge, die den äußeren Merkmalen nach einander ähnlich sind, in gemeinsamen Umrissen, skizzenhaft darstellen ; sie kann andere Merkmale, die die äußeren Sinne nicht an ihrem Gegenstand erkannt haben, diesem Gegenstand hinzufügen : sie kann goldene Berge und Luftschlösser vorstellen. Aber auch dann ist sie stets an die äußeren Sinne gebunden, so daß sie ihren Gebilden keine Merkmale andichten könnte, die durch die äußeren Sinne nicht schon irgendwie wahrgenommen wären. Sie kann keine Farben vorstellen, wenn das Auge von Anfang an farbenblind ist. Jedenfalls erkennt die Phantasie — und darauf kommt es uns hier an — als ihren formellen Gegenstand die Gegenstände der äußeren Sinne sich dieselben vorstellend. Sie stößt also ebenfalls nicht unmittelbar auf diese Gegenstände, sondern erkennt sie erst auf Grund der äußeren Sinne und des Gemeinsinnes. Auf letzteren ist sie ja ihrer Natur nach unmittelbar hingewiesen.

Und nicht nur das. Sie *stellt* sich, wie gesagt wurde, die physischen Körperbeschaffenheiten *vor*. Sie schaut also nicht etwa in den Gemeinsinn und die äußeren Sinne hinein, hier ihren Gegenstand gewahrend, sie erkennt ihn, die physische Körperbeschaffenheit, auch nicht wie der Gemeinsinn diese erkennt. Sie erkennt ihren Gegenstand vielmehr mit Hilfe eines *ausgeprägten Erkenntnisbildes :* sie schafft sich, der Natur nach früher, als sie ihren Gegenstand erkennt, durch ihre Erkenntnistätigkeit das Mittel, in dem diese Erkenntnistätigkeit auf ihren Gegenstand terminiert. Sie erkennt ja die physischen Gegenstände unabhängig davon, ob diese den äußeren Sinnen vorliegen oder nicht. Ob die weiße Farbe des vor mir liegenden Papieres oder genauer, ob das ausgedehnte Farbige, Weiße, dem Gesichtssinn gegeben ist und auf diesen einwirkt oder nicht, ist für die Phantasie nicht von Belang,

sie erkennt es doch. Ja, gerade wenn der Gegenstand nicht gegenwärtig ist, entfaltet sie ihre Tätigkeit. In dem von ihr ausgeprägten Erkenntnisbild terminiert sie auf den für den äußeren Sinn und den Gemeinsinn *abwesenden* Gegenstand, und das heißt : sie stellt sich ihn vor. Und insofern geht sie noch weit über den Gemeinsinn hinaus, bei dem eine Vermittlung durch ein ausgeprägtes Erkenntnisbild nicht in Betracht kommt.

Und trotzdem ist es wiederum der außenweltliche, vom äußeren Sinn erfaßte Gegenstand, den auch die Phantasie erkennt. Wohl bin ich mir bewußt, daß ich diesen Gegenstand nicht so intensiv, lebhaft und konkret mit der Phantasie vorstellen kann, wie ich ihn mit den äußeren Sinnen erfasse. Er weist, von der Phantasie vorgestellt, oft Lücken auf, die er als Gegenstand der äußeren Sinne nicht hat. Und jemehr Zeit vergeht zwischen der Empfindung des Gegenstandes und der Vorstellung desselben, desto größer werden erfahrungsgemäß die Lücken, die er aufweist, desto blasser und verschwommener ist er. Trotzdem, was ich mit der Phantasie von ihm erfasse, ist dasselbe, was ich mit den äußeren Sinnen erkannt habe. Und es wird mir nicht einfallen — wenn ich die Objektivität der Empfindungsgegenstände anerkenne — zu behaupten, daß das, was die Phantasie vorstellt — abgesehen von den Fällen, in denen sie « phantasiert » —, etwas Subjektives, d. h. von ihr Erfundenes und Gemachtes sei. Vielmehr halte ich es für identisch mit dem, was die äußeren Sinne erkannt haben. Ob ich z. B. das weiße Blatt Papier oder das grüne Baumblatt mit den Augen sehe (d. h. streng genommen sehe ich mit den Augen das ausgedehnte Grüne, das grüne Baumblatt ist Gegenstand der Wahrnehmung, der Zusammenschau von äußeren und inneren Sinnen) oder mit der Phantasie mir vorstelle, in beiden Fällen ist es das grüne Baumblatt, das ich erkenne. Daß ich mir im zweiten Falle *nebenbei* und dunkel bewußt bin, daß ich vermittelst eines Vorstellungsbildes das grüne Blatt erkenne, ändert an der Tatsache nichts, daß ich (auch in diesem Falle) das grüne Baumblatt erkenne.

Und selbst wenn die Phantasie von ihrer Fähigkeit, frei zu gestalten, Gebrauch macht, also « phantasiert », ist wohl die Zusammensetzung ihr Werk und auch das Zusammengesetzte als solches, nicht aber sind dies die einzelnen Bestandteile ihres Gebildes. Die Phantasie ist also imstande, nicht nur Gegenstände zu erkennen, die mit bezug auf die äußeren Sinne und den Gemeinsinn gerade abwesend sind, in der körperlichen Wirklichkeit aber doch irgendwo existieren, sondern auch solche,

die in derselben nicht existieren, sei es, daß sie in ihr existiert haben oder existieren können, sei es auch, daß sie in ihr nicht existieren können.

4. Wir können in unserer Betrachtung der inneren Sinne vorläufig bei der Phantasie stehen bleiben. Unter dem Namen der Phantasie werden ja auch später, wenn es gilt zu zeigen, wie der Verstand seinen Formalgegenstand aus den Sinnen gewinnt, die inneren Sinne zusammengefaßt. Die anderen inneren Sinne, die noch zu nennen wären, das sinnliche Gedächtnis und das triebhafte Erkennen (das Schätzungsvermögen), verarbeiten zwar den ihnen von den vorhergehenden Sinnen dargebotenen Gegenstand noch mehr als die Phantasie, insofern das sinnliche Gedächtnis seinen Gegenstand erkennt als schon vorher wahrgenommen, und das triebhafte Erkennen in den von den anderen Sinnen vorgelegten Gegenständen gewisse zur Lebensführung notwendige Bestimmtheiten gewahrt. Indessen, diese Verarbeitungen des Sinnesgegenstandes interessieren uns jetzt noch nicht.

Zusammenfassend können wir sagen : schon im Bereich der Sinneserkenntnis haben wir die Tatsache, daß Gegenstände, d. h. konkrete, der körperlichen Außenwelt angehörige Beschaffenheiten, in ihrem Ansich erkannt werden, ohne daß diese in ihrer Körperlichkeit unmittelbar den betreffenden Sinnen vorliegen und auf sie einwirken : Gemeinsinn und Phantasie (und die anderen inneren Sinne) erkennen diese Körperbeschaffenheiten nur, insofern sie ihnen von den vorhergehenden Sinnen dargeboten werden. Ja, die Phantasie und die folgenden inneren Sinne erkennen Gegenstände, die in der körperlichen Außenwelt nicht vorhanden sind und selbst nicht vorhanden sein können.

II b.

1. Welchem Zwecke dient aber im Rahmen gegenwärtiger Abhandlung die Betrachtung dieser eigentümlichen Erkenntnisweise des physischen Gegenstandes, und worin hat diese Erkenntnisweise ihren Grund ? Das sind die Fragen, die nunmehr zu beantworten sind.

Zur ersten Frage sei vorläufig folgendes gesagt. Wie die inneren Sinne ihren Gegenstand, die physischen Körperbeschaffenheiten, erkennen, obgleich diese ihnen nicht in ihrem körperlichen Ansich vorliegen, und wie die Phantasie und die ihr folgenden inneren Sinne Gegenstände erkennen, die davon absehen, ob sie in der körperlichen Außenwelt existieren oder nicht, so erkennt auch der Verstand seinen eigentümlichen Formalgegenstand, ohne daß dieser ihm in physischer Wirklichkeit vorliegt. Ja, dieser Gegenstand besitzt actu keine phy-

sische Wirklichkeit. Denn die Körperwesenheit, die in ihrem Abstrahiertsein von der Individuation der eigentümliche Formalgegenstand des Verstandes ist, existiert als solche nicht in der physischen Wirklichkeit, in ihr existiert die Wesenheit nur in Verbindung mit der Individuation. Insofern ist also bezüglich der Erkenntnisweise der inneren Sinne und der des Verstandes eine gewisse Parallelität vorhanden. Freilich bestehen daneben bedeutende Unterschiede, die im Verlauf der Abhandlung noch herausgestellt werden müssen.

Beantworten wir jedoch vorher die zweite Frage, woher es komme, daß die inneren Sinne die körperlichen Beschaffenheiten erkennen, ohne daß diese ihnen in ihrem körperlichen Ansich vorliegen. Dabei wird dann von selber auf die erste Frage zurückzukommen sein.

2. Um die zweite Frage zu beantworten, muß man auf die Natur und Struktur des Erkennens im allgemeinen zurückgehen. Erkennen ganz allgemein ist kein physisches Ergreifen und Besitzen des Gegenstandes, sondern ein *intentionales*. Das ist vor allem festzuhalten.

a) Schon die Empfindung, das Erkennen des äußeren Sinnes — und die Empfindung ist wirkliches, in ihrem Bereiche vollwertiges Erkennen —, erfaßt und besitzt ihren Gegenstand nicht etwa wie die Hand ein Geldstück ergreift und festhält. Noch verkehrter wäre es natürlich anzunehmen, daß, wenn ein körperlicher Gegenstand in seinem Ansich erkannt werden solle, das Erkennende diesen Gegenstand physisch in sich aufnehmen und sich gleichsam materiell einverleiben müsse. Wohl « terminiert », wie wir uns ausdrücken, die Empfindung unmittelbar auf das *physische* Ansich des Gegenstandes, dieser steht mit dem *Organ* der Empfindung in direktem, physischem Kontakt, wirkt physisch und wirkursächlich auf dasselbe ein. Aber trotzdem ist die Empfindung selber kein physischer Vorgang, ihr Terminieren ist nicht so aufzufassen, als ob sie auf den körperlichen Gegenstand gleichsam physisch aufstoßen und in ihm ihren Abschluß, ihre Grenze finden würde. Vielmehr ist auch schon die Empfindung ein intentionales Haben des Gegenstandes. Dieser geht *als Form* auf das Erkennende über. Freilich ist auch dieser Formenübergang kein physischer, sondern ein intentionaler. Aus dem Aufnehmenden (dem Erkennenden) und der Form entsteht kein Drittes, sondern *eins*, das Erkennende *wird* das Erkannte; die Form wird nicht aufgenommen in die Potentialität des Aufnehmenden, so daß ihre Gegenständlichkeit ausgelöscht würde, vielmehr nimmt das Erkennende die Form als Akt auf, der Akt besitzt den Akt. Und so steht das Objekt dem erkennenden Subjekt als Objekt gegenüber, das Erkennende (in

unserem Fall das Empfindende) hat die Form *gegenständlich.* Und das heißt : es erkennt den *physischen* Gegenstand, es terminiert auf ihn.

Der Empfindung wird also ein Terminus keineswegs abgesprochen. Es wird auch nicht behauptet, daß ihr Terminus *in* ihr liege und der Gegenstand in der intentionalen Seinsweise sei, die er in der Empfindung hat. Nein, der Terminus liegt *außerhalb* der Empfindung und ist die physische Körperbeschaffenheit. Aber diesen Terminus erreichen, auf den physischen Gegenstand terminieren ist : den physischen Gegenstand intentionaliter und gegenständlich in sich tragen. Und umgekehrt : den physischen Gegenstand intentionaliter und gegenständlich in sich tragen (der physische Gegenstand intentionaliter und gegenständlich *sein*), ist : auf den physischen Gegenstand terminieren, d. h. ihn erkennen. In der intentionalen Seinsweise, die der Gegenstand im Erkennenden hat, ist er das Erkennen selber und nicht dessen Terminus. In der physischen Seinsweise dagegen, die er außerhalb des Erkennenden in sich selber hat, ist er dessen Terminus. Wenn wir auch Vorgänge und Verursachungen der physischen Ordnung heranziehen müssen und Termini gebrauchen, die dieser Ordnung entnommen sind, um den Erkenntnisvorgang dem Verständnis näher zu bringen, so müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß dieser selbst etwas anderes ist, als ein physischer Vorgang, daß er sich in der *intentionalen* Ordnung vollzieht.

Darum muß auch schon bei den äußeren Sinnen, trotz des physischen Kontaktes und physischen Einwirkens des körperlichen Gegenstandes auf das Organ, in Abhängigkeit von dieser Einwirkung in der Sinnes*potenz* ein *eingeprägtes Erkenntnisbild* entstehen, durch das in *intentionaler*, gleichsam werkzeuglicher *Formal*ursächlichkeit der körperliche Gegenstand *in actu primo* als Form dem Empfindenden übermittelt wird. Die physische Einwirkung des körperlichen Gegenstandes genügt nicht für das Zustandekommen der intentionalen Identität mit dem Gegenstand. Die physische Einwirkung determiniert das Sinnes*organ*, das eingeprägte Erkenntnisbild das Sinnes*vermögen*. Die physische Einwirkung determiniert (wirkursächlich) in der *entitativen*, physischen Ordnung, das Erkenntnisbild vorwiegend (formalursächlich) in der *intentionalen* Ordnung. [1]

[1] Als akzidentelle Seinsheit informiert und determiniert das eingeprägte Erkenntnisbild das Erkenntnisvermögen auch in der entitativen Ordnung. Siehe über diese Frage und überhaupt über die Natur des Erkennens die beiden Aufsätze in dieser Zeitschrift : Der Begriff des Erkennens und die Bewußtseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes, Jahrgang 1928, S. 129 ff., und Wirklichkeit und Bild im Erkennenden, Jahrgang 1929, S. 61 ff. und S. 184 ff.

b) Was von der Empfindung gesagt wurde, gilt in entsprechender Weise auch von den inneren Sinnen und dem Verstand. Auch ihr Erkennen ist intentionales, gegenständliches Form-besitzen. Die inneren Sinne terminieren nicht wie die äußeren Sinne unmittelbar auf das physische Ansich der Körperbeschaffenheiten, und doch erkennen sie sie — nur der Gemeinsinn terminiert unmittelbar auf das physische Ansich seines Formalgegenstandes, der Empfindungsakte, und steht insofern auf derselben Stufe wie die äußeren Sinne. Auch der Verstand terminiert nicht direkt auf die körperlichen Wesenheiten, die in der Wirklichkeit existieren, und doch sind sein Formalgegenstand die körperlichen Wesenheiten.

c) Wenn das aber der Fall ist, ja, wenn schon das Erkennen der äußeren Sinne und des Gemeinsinnes, obgleich diese unmittelbar und direkt auf das physische Ansich ihres Gegenstandes terminieren, nicht ein physisches Sichaneignen, sondern ein *intentionales* Aufnehmen und Besitzen des Gegenstandes ist, dann ist es für das Erkennen bewußtseinsjenseitiger und selbst körperlicher Gegenstände *an sich* nicht notwendig und wesentlich, daß ihm diese Gegenstände *unmittelbar* in ihrem bewußtseinsjenseitigen oder körperlichen Ansich, in ihrer physischen Daseins- und Gegenwartsweise vorliegen. Wenn den Gegenstand erkennen den Gegenstand intentionaliter in sich tragen ist, dann ist da, wo intentionales Besitzen des Gegenstandes vorliegt, auch wirkliches Erkennen selbst *bewußtseinsjenseitiger* und körperlicher Gegenstände vorhanden, auch wenn dieses Erkennen nicht *direkt* auf die physische Wirklichkeit des Gegenstandes terminiert, sondern dieser ihm, wie es beim Erkennen der inneren Sinne und des Verstandes der Fall ist, in einer der intentionalen Seinsweise, die er im Erkenntnisakt hat, entsprechenden erkenntnismäßigen Weise gegenwärtig gemacht wird, mit anderen Worten, wenn dem Erkennen der Gegenstand in einem von ihm *ausgeprägten Erkenntnisbild* entgegentritt. [1]

d) Gewiß für die Empfindung ist es ein notwendiges Erfordernis, daß der Gegenstand in seiner *physischen* Konkretheit dem äußeren Sinn vorliegt ; ist dies nicht der Fall, dann hat die Empfindung keinen

[1] Man halte fest, daß der Gemeinsinn zur Erkenntnis des Gegenstandes der von ihm erkannten Empfindungstätigkeit (der physischen Körperbeschaffenheit) ebensowenig ein Erkenntnisbild ausprägt, wie zur Erkenntnis dieser ihm konkret gegenwärtigen Tätigkeit selber. Trotzdem erkennt er diesen Gegenstand der Empfindungstätigkeit nur durch letztere. Diese enthält ja ihren Gegenstand, ist ihr Gegenstand, intentionaliter.

Terminus, d. h. sie ist überhaupt nicht vorhanden. Aber das liegt zunächst in der Beschaffenheit der äußeren Sinne. Diese stehen in ihrer Körperlichkeit den körperlichen Dingen am nächsten, sozusagen mitten unter ihnen. Darum terminieren sie auf deren körperliches Ansich.

Allein das ist nicht der einzige, nicht der tiefste Grund. Vielmehr terminieren die äußeren Sinne deshalb unmittelbar und direkt auf das körperliche Ansich der Außenwelt, weil sie die Aufgabe haben, *durch diesen Kontakt die Bewußtseinsjenseitigkeit der Gegenstände aller unserer Erkenntnisvermögen einschließlich des Verstandes zu begründen und zu gewährleisten.* Sie bilden die Außenwerke unseres ganzen Erkenntnisapparates, von ihnen nimmt das Erkennen der inneren Sinne und des Verstandes seinen Ausgang : darum ist ihr unmittelbarer Kontakt mit dem körperlichen Gegenstand bestimmend und ausschlaggebend für den Kontakt und die transzendente Beziehung der übrigen Erkenntnisvermögen mit der Außenwelt. Die Gegenstände dieser Erkenntnisvermögen, zunächst der inneren Sinne, sind ja im Grunde dieselben konkreten Körperbeschaffenheiten, die Gegenstände der äußeren Sinne sind. Und selbst der Formalgegenstand des Verstandes ist unmittelbar die Wesenheit dieser akzidentellen Körperbeschaffenheiten. Erst durch sie kommt er zur Erkenntnis der substantiellen Wesenheit. Und selbst die höchste Wesenheit, die unserem Verstand zugänglich ist, Gott, erkennt er nur in Anlehnung an die körperlichen Wesenheiten.

Sodann ist wohl zu beachten, daß die einzelnen Erkenntnisvermögen, die wir besitzen, also auch die äußeren Sinne, nicht isolierte und für sich selbständige Erkenntnisprinzipien sind, die miteinander nichts zu tun hätten, sie stehen vielmehr zueinander in harmonischer Zuordnung und Abhängigkeit. Sind die *äußeren* Sinne tätig, dann treten, normale Zustände im leiblich-seelischen Substrat vorausgesetzt, auch die inneren Sinne und schließlich der Verstand in Tätigkeit. Sie sind ja alle nur *Werkzeuge* derselben Seele, bzw. des aus Leib und Seele zusammengesetzten Ganzen, das durch sie tätig ist. Dieses ist principium *quod* und substantiale des Erkennens, das einzelne Erkenntnisvermögen ist nur principium quo, partiale und accidentale.

Und nun tragen die *äußeren* Sinne infolge der *physischen* und wirkursächlichen Einwirkung ihres Gegenstandes auf das Sinnesorgan und durch die intentionale formalursächliche Wirksamkeit desselben auf das Sinnesvermögen *eben diesen Gegenstand* in intentionaler *Identität* in sich : cognoscens *fit* cognitum. Nicht irgend ein subjektives von ihnen selbst geschaffenes Gebilde, ein Symbol, Bild oder sonst eine Ähnlichkeit

desselben ist in ihnen entstanden. Sondern *der Gegenstand selber*, der den Erkenntnisvorgang eingeleitet hat, und den Terminus desselben bildet, *die physische Körperbeschaffenheit*, hat sich ihnen mitgeteilt und ist in intentionaler Seinsweise in ihnen. Und eben diesen Gegenstand geben die äußeren Sinne, nachdem sie ihn sozusagen erstmalig auf die intentionale Ebene erhoben haben, in seiner Identität und damit *in seiner physischen Bewußtseinsjenseitigkeit* weiter und verbürgen so die Transzendenz auch der übrigen Erkenntnisvermögen. Darum können diese jetzt auch auf den ihnen im ausgeprägten Erkenntnisbild entgegentretenden Gegenstand terminieren: sie erkennen ihren Gegenstand doch in seinem bewußtseinsjenseitigen, ja körperlichen Ansich.

e) Wegen dieser grundlegenden Bedeutung für die Transzendenz der übrigen Erkenntnisvermögen haben die äußeren Sinne auch die Fähigkeit, vermöge der eigenartigen Zusammensetzung von Organ und Potenz die physische Determination des Organs sofort in eine entsprechende intentionale der Potenz umzusetzen. Denn das physische Organ und die psychische Potenz sind ebenfalls keine für sich selbständigen Prinzipien, wie auch Leib und Seele für sich genommen nicht, sondern nur Teilprinzipien, und bilden zusammen das einheitliche, unmittelbare Prinzip der Erkenntnistätigkeit. Das Organ ist principium *quo potentiale*, die Potenz principium *quo actuale* (weil sie das Organ informiert) auf der Linie der Akzidenzien, wie der Leib das principium quo potentiale und die Seele das principium quo actuale auf der Linie der Substanz ist. Und wie letztere zusammen das principium quod *remotum* der Erkenntnistätigkeit sind, so sind Organ und Sinnespotenz zusammen das principium quod (oder mit Rücksicht auf ihr substantielles Substrat das principium quo) *proximum* derselben.[1] Darum hat die Determination, die vom physischen Gegenstand auf das Organ des äußeren Sinnes ausgeübt wird, *unmittelbar* die intentionale, die Entstehung des eingeprägten Erkenntnisbildes im Sinnesvermögen, zur Folge. Denn mit dem vom Sinnesvermögen informierten Organ wird sofort dieses Vermögen selber affiziert. Der Erkenntnisvorgang nimmt auf physischem Boden seinen Anfang, erhebt sich aber allsogleich in die intentionale Ordnung. Übrigens wirkt die physische Determination durch das ganze körperliche Substrat der sinnlichen Erkenntnisvermögen

[1] Die Probleme, die der psychophysische Parallelismus und andere Lehren haben, die das Physische und das Psychische zu viel verselbständigen, kennt also die thomistische Lehre nicht, d. h. sie sind für sie keine Probleme, die noch der Lösung bedürften.

hindurch. Denn letztere sind, wie die äußeren Sinne ebenfalls wesentlich an körperliche Organe gebunden (siehe unten).

f) Und auch folgendes ist bezüglich der Bewußtseinsjenseitigkeit, die die Gegenstände der anderen Erkenntnisvermögen mit Hilfe der äußeren Sinne erhalten, noch zu beachten. Wenn auch die äußeren Sinne gemäß ihrer Beschaffenheit und ihrer Aufgabe nur die konkrete Außenseite der ihnen entsprechenden Körperbeschaffenheiten erfassen, d. h. erkennen und nicht das Wesen dieser Beschaffenheiten, nicht die Beschaffenheiten, die mit ihnen in tatsächlichem oder notwendigem Zusammenhang stehen, auch nicht die Substanz, von der diese Beschaffenheiten alle getragen werden, so vermitteln diese äußeren Sinne doch dadurch, daß die ihnen zugeordneten Beschaffenheiten unmittelbar physisch und intentional auf sie einwirken, auch den übrigen Erkenntnisvermögen und selbst dem in der Seele allein wurzelnden Verstand die ihnen entsprechenden Formalgegenstände, d. h. die diesen Erkenntnisvermögen entsprechenden Seiten oder Aspekte desselben Materialgegenstandes.

Grund dafür ist einerseits wiederum der organische Zusammenhang, in dem alle Erkenntnisvermögen mit der Seele und untereinander stehen. Dann aber vor allem die Zusammengehörigkeit der in Betracht kommenden objektiven Seinsheiten selber. Denn wie die einzelnen Körperbeschaffenheiten, die auf die äußeren Sinne unmittelbar einwirken, nicht *sind* und nicht sein können ohne ihr Wesen, ohne die anderen Beschaffenheiten, die mit ihnen verbunden sind, ohne die Substanz, die sie trägt, so können sie auch nicht *wirken*, ohne diese Seinsheiten. Agere sequitur esse, dieses Axiom gilt auch hier. Diese Seinsheiten *wirken* also auf die äußeren Sinne *mit ein* und sind infolgedessen auch irgendwie *intentionaliter in ihnen enthalten*, freilich nicht so, daß sie von den äußeren Sinnen wahrgenommen würden, aber doch so, daß die folgenden Erkenntnisvermögen, informiert durch eingeprägte Erkenntnisbilder, die auf Grund *der Betätigung der äußeren Sinne* in ihnen entstehen, diese Seinsheiten erkennen. In der Betätigung der äußeren Sinne und in den eingeprägten Erkenntnisbildern der folgenden Erkenntnisfähigkeiten macht sich also ihre intentionale Gegenwart geltend.

Darum sind auch der Gemeinsinn und die Phantasie imstande, zum Beispiel die Farbe, den Geschmack und die anderen Beschaffenheiten des Apfels zu einem Ganzen zu verbinden, so daß der Gegenstand der « Wahrnehmung » entsteht ; darum ist es dem triebhaften Erkennen (der

vis aestimativa oder dem instinctus der Scholastiker) möglich, in den von den anderen Sinnen vorgelegten Gegenständen zur Lebensführung notwendige oder schädliche Bestimmtheiten zu erkennen ; ist es selbst dem *Verstand* möglich, zum Begriff der Körper*wesenheit* und damit, um beim angezogenen Beispiele zu bleiben, zur Erkenntnis des rotwangigen wohlduftenden, wohlschmeckenden und gesundheitsfördernden Apfels zu kommen. Dabei soll die subjektive Verarbeitung, die von den inneren Sinnen und namentlich vom Verstand bezüglich ihres Formalgegenstandes geleistet wird, nicht in Abrede gestellt werden. Von dieser Verarbeitung wird noch die Rede sein müssen. Aber gerade der Realismus muß dieses *Sich-Auswirken* — wenn man es so nennen soll — der physischen Beschaffenheiten im Erkennenden annehmen, wenn er nicht die relative Objektivität der Formalgegenstände der anderen Erkenntnisvermögen, die ihm durch das an sich untrügliche Bewußtsein bezeugt wird, preisgeben will. Freilich, wie man beim eigentlichen Erkennen, also bei der Reaktion des Subjektes auf das Objekt, nicht mit einer physischen Erklärung allein auskommt, sondern die intentionale Formaufnahme berücksichtigen muß, so wird man auch bei der Wirksamkeit des Objektes auf das Subjekt den Tatsachen nicht gerecht, wenn man nur eine physische Einwirkung desselben annimmt, jede überphysische, ideale aber ablehnt. Subjekt und Objekt sind vielmehr naturgemäß in der Weise aufeinander hingeordnet — und hierin reichen sich Aristotelismus und Platonismus die Hand —, daß, wie das Subjekt in Kraft seiner Teilnahme am Urquell jeglichen *Erkennens* — am göttlichen Intellekt —, außer der physischen *Wirkung* — aber mit ihr — eine intentionale in sich aufnimmt, so auch das Objekt, in Kraft seiner Teilnahme am Urquell jeglichen *Seins* — an demselben Gott, dessen Sein Erkennen ist — außer der physischen *Wirksamkeit* — aber mit ihr — eine intentionale auf das Subjekt entfaltet. Nur dadurch, daß beide, Objekt und Subjekt, in der intentionalen Ordnung sich begegnen und zusammenwirken, ist es möglich, daß das Objekt als Form auf das Subjekt übergeht und dieses das Objekt wird.

g) Die über den Einfluß der äußeren Sinne auf die Transzendenz der übrigen Erkenntnisvermögen angestellten Erwägungen zeigen deutlich die Wichtigkeit der äußeren Sinne für das gesamte menschliche Erkennen. Wir sind keine rein geistigen Wesen, die mit einem einzigen Erkenntnisvermögen und auf Grund der ihnen vom Schöpfer der Dinge eingegossenen Erkenntnisbilder alles das erkennen, was wir mit sechs äußeren, vier inneren Sinnen und einem geistigen Erkenntnisvermögen,

dem Verstand, erkennen, und die mit diesem einen Erkenntnisvermögen mehr erkennen und besser erkennen als wir. Wir sind aus Leib und Seele zusammengesetzte Wesen und haben Erkenntnisfähigkeiten, die dieser Zusammensetzung entsprechen und dem Einfluß körperlicher Dinge unterworfen sind. Geistige Wesen und selbst Gott liegen im Objektbereich dieser unserer Erkenntnisfähigkeiten, sie erreichen sie aber nicht, wenn sie nicht an den körperlichen Dingen ihre Tätigkeit beginnen. Nicht eingeborene Ideen, nicht Formen a priori, nicht der unmittelbare Kontakt mit der ewigen Wahrheit verhelfen uns zum Wissen und zur Weisheit, sondern **der Kontakt unserer äußeren Sinne mit der körperlichen Außenwelt.** Allerdings dürfen drei Annahmen nicht umgangen werden, die im Vorhergehenden auch gemacht worden sind und ohne die auch die äußeren Sinne nicht leisten können, was zu leisten ihre Aufgabe ist : die Annahme nämlich, daß **intentionales** Formbesitzen und intentionale **Identität** wirkliches Erkennen des *bewußtseinsjenseitigen* Gegenstandes bedeuten, und daß die äußeren Sinne nicht wie drei innere Sinne und der Verstand ein Erkennntisbild ausprägen, sondern **unmittelbar auf das physische Ansich** des körperlichen Gegenstandes terminieren. *Intentionales* Besitzen und nicht physisches, denn sonst versinkt die Gegenständlichkeit der aufgenommenen Form in der Potentialität des Aufnehmenden, und von einem Erkennen ist keine Rede mehr. Intentionale *Identität*, nicht eine intentionale Assimilation, denn sonst wird ein subjektives Gebilde, die intentionale Ähnlichkeit, als Gegenstand zwischen die physische Körperbeschaffenheit und den Erkenntnisakt gestellt, und es läßt sich ihre Übereinstimmung mit dem subjektunabhängigen Gegenstand nicht rechtfertigen. Und endlich dürfen die äußeren Sinne *kein Erkenntnisbild ausprägen*, denn sonst fehlt wiederum die Gewähr dafür, daß wir in ihm den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand selber erreichen. Ist aber die Gewähr für die Erreichung bewußtseinsjenseitiger Gegenstände dadurch gegeben, daß die äußeren Sinne *direkt* auf den körperlichen Gegenstand terminieren, dann erreichen die anderen Erkenntnisvermögen ihren Gegenstand in seiner *Bewußtseinsjenseitigkeit* auch dann, wenn sie, wie es tatsächlich der Fall ist, auf ein ausgeprägtes Erkenntnisbild terminieren.

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, wie sehr sich jene den Weg zum Erweis der Bewußtseinsjenseitigkeit der Gegenstände unseres Erkennens, einschließlich des Verstandeserkennens, verbarrikadieren, die einerseits die intentionale *Identität* leugnen, die Subjekt und Objekt

miteinander eingehen, und andererseits behaupten, daß schon die äußeren Sinne *ein Erkenntnisbild ausprägen.* Sie wähnen zur Außenwelt vorstoßen zu können, kommen aber aus dem Subjekt nicht heraus.

3. Es sind also, wenn wir jetzt formell auf die oben gestellte zweite Frage Antwort geben wollen, wie leicht einzusehen ist, die eben genannten drei Momente, das intentionale Formbesitzen und die intentionale Identität, in denen das Erkennen als solches besteht, und das Terminieren der äußeren Sinne auf das physische Ansich ihres Gegenstandes ohne Dazwischentreten eines ausgeprägten Erkenntnisbildes, der Grund dafür, daß die inneren Sinne und der Verstand bewußtseinsjenseitige Gegenstände erkennen, ohne daß diese ihnen, wie den äußeren Sinnen die ihrigen, unmittelbar physisch gegenwärtig sind. Wie wir nicht, wie die rein geistigen Geschöpfe, mit *einem* Erkenntnisvermögen und durch Erkenntnisbilder erkennen, die uns unmittelbar aus dem Urquell jeglichen Seins und Erkennens zufließen, so sind unserem geschöpflichen Erkennen auch nicht wie dem schöpferischen Erkennen Gottes selber alle Dinge entitativ gegenwärtig ; noch viel weniger sind wir, wie er, entitativ identisch mit ihnen, sei es formaliter — wie Gott mit seiner Wesenheit —, sei es causaliter eminenter — wie Gott mit allen anderen Dingen identisch ist. Vielmehr vollzieht sich unser menschliches Erkennen durch intentionale Identität mit den Dingen, die, durch den entitativen Kontakt der äußeren Sinne mit ihnen verbürgt und vermittelt, auch in jenen Erkenntnisvermögen vorhanden ist, bei denen dieser entitative Kontakt mit dem Gegenstand fehlt.

II c.

Gehen wir nun zu der Betrachtung über, wie sich der Erkenntnisvorgang und mit ihm die Weiterleitung der Bewußtseinsjenseitigkeit der Erkenntnisgegenstände bei den inneren Sinnen vollzieht. Von selber werden wir dann zum Hauptgegenstand unserer Abhandlung, zum Verstandeserkennen und seiner Transzendenz, hingeleitet werden.

1. Da die inneren Sinne wie die äußeren wesentlich an das körperliche Substrat gebunden sind, kann auch in ihnen die intentionale Formaufnahme durch das eingeprägte Erkenntnisbild nicht stattfinden, ohne daß das Organ des betreffenden inneren Sinnes physisch determiniert wird. Physische und intentionale Determination gehen also auch bei ihnen Hand in Hand, und *die physische Einwirkung des körperlichen Gegenstandes der äußeren Sinne findet durch die gesamte organische Grundlage der Sinne hindurch ihre Fortsetzung.* Diese physische Ein-

wirkung ist demnach auch die geschöpfliche Erstursache jeder weiteren Sinnesbetätigung. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß der physische Gegenstand selber in allen Fällen tätig ist. Andere Ursachen bewegen vielfach, wie noch dargetan wird, unabhängig vom aktuellen Einfluß des physischen Gegenstandes die inneren Sinne zur Tätigkeit. Diese traten aber doch erstmalig nur infolge der physischen Einwirkung der Körperbeschaffenheiten auf die entsprechenden Organe in Tätigkeit.

2. Von ausschlaggebender Bedeutung für das Erkennen der einzelnen Sinne ist die durch das eingeprägte Erkenntnisbild im actus primus stattfindende Formaufnahme, ist also das *eingeprägte Erkenntnisbild* selber. Nach ihm richtet sich das tatsächliche Erkennen als der actus secundus, die Entfaltung und Vollendung des actus primus. In ihm kommt auch das subjektive Moment im Erkennen vor allem zur Geltung — es bewahrheitet sich bei ihm der scholastische Satz : quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Trotzdem, was wir über die Formaufnahme in actu primo zu sagen haben, können wir nur aus dem actus secundus erschließen, dem der actus primus vorangeht. Unmittelbar fällt uns dieser nicht ins Bewußtsein. Was wir vielmehr im actus secundus durch Zurückdenken über ihn feststellen, muß nach dem Gesetz der Verursachung im actus primus grundgelegt sein.

Da ist nun zunächst die schon erwähnte Tatsache von Wichtigkeit, daß jeder Sinn als Terminus seines Aktes nur eine ganz bestimmte Seite der physischen Wirklichkeit herausgreift und zu seinem eigentümlichen Formalgegenstand macht. Schon bei den äußeren Sinnen ist dies der Fall. Das Auge erkennt nur das Farbige und mit ihm das Ausgedehnte als seinen Formalgegenstand, als sensibile per se primo und per se secundo, und sonst nichts, nicht die anderen Beschaffenheiten, die in Wirklichkeit mit dem Gesehenen verbunden sind. Entsprechendes gilt von den anderen Sinnen. Schon die äußeren Sinne nehmen also an dem körperlichen Ding *Scheidungen vor,* die in der Wirklichkeit nicht vorhanden sind. Und sie vollziehen diese Scheidungen dadurch, daß sie eben durch das eingeprägte Erkenntnisbild nur die betreffenden Bestimmtheiten des physischen Dinges als Form aufnehmen. Obgleich also die Sinne die eine Bestimmtheit erkennen ohne die andere, während in Wirklichkeit die eine nicht ohne die andere ist, weil sie durch das eingeprägte Erkenntnisbild gerade nur diese Bestimmtheit als Form intentionaliter aufzunehmen fähig sind, ist ihr Erkennen doch wirkliches Erfassen des objektiven Sachverhaltes. Abstrahentium non est mendacium. Das gilt schon hier. *Was* sie erkennen, liegt ihnen objektiv

vor ; daß sie nicht erkennen, was außerdem noch vorhanden ist, ficht ihr wahrheitsgetreues Erkennen nicht an.

Natürlich kann das eingeprägte Erkenntnisbild allein für dieses Auswählen des Gegenstandes nicht verantwortlich gemacht werden. Es muß sich seinerseits nach der Natur und Bestimmung des betreffenden Erkenntnisvermögens richten, in dessen Diensten es steht. Aber mit dem eingeprägten Erkenntnisbild nimmt doch die Spezifizierung des Sinnes ihren Anfang ; und je nachdem, wie das jeweilige eingeprägte Erkenntnisbild ausfällt, alle oder nicht alle Merkmale der aufzunehmenden Form aufweist, dieselben deutlich oder weniger deutlich enthält, wird auch das tatsächliche Erkennen des betreffenden Erkenntnisvermögens und das Erkanntwerden des Gegenstandes ausfallen. Die verschiedenartigsten subjektiven Momente, die auf die Gestaltung des eingeprägten Erkenntnisbildes Einfluß haben und sich beim tatsächlichen Erkennen geltend machen, wären in diesem Zusammenhang aufzuzählen. Dies liegt aber außerhalb unserer Abhandlung. Die Aufzählung der wesentlichen, für das Zustandekommen des Formalgegenstandes der einzelnen Erkenntnisfähigkeiten ausschlaggebenden subjektiven Momente möge genügen.

3. Das eingeprägte Erkenntnisbild der *äußeren* Sinne entsteht wirkursächlich — das ergibt sich aus dem über diesen Gegenstand bisher Gesagten von selbst — unter dem Einfluß des physischen Gegenstandes selber. Vom äußeren Sinn als entitative akzidentelle Form aufgenommen ist es mit diesem die Wirkursache der Erkenntnistätigkeit, der Empfindung. Diese tendiert (normale Verhältnisse vorausgesetzt) nicht nur nach auswärts, auf den dem äußeren Sinn vorliegenden Gegenstand hin, ihn erkennend, sondern auch nach innen, insofern unter ihrem wirkursächlichen Einfluß im *Gemeinsinn* das diesem entsprechende eingeprägte Erkenntnisbild entsteht, das seinerseits den Gemeinsinn zur Erkenntnis seines Formalgegenstandes, eben der Tätigkeit des äußeren Sinnes und mit dieser des Gegenstandes derselben, der physischen Körperbeschaffenheit, befähigt. Die Tätigkeit des äußeren Sinnes liegt als Gegenstand dem Gemeinsinn noch in ihrem physischen Ansich vor — er terminiert unmittelbar auf sie —, den Gegenstand der Tätigkeit dagegen erreicht er nur durch diese Tätigkeit : der Abbau der *physischen* Gegenwart des körperlichen Gegenstandes vollzieht sich also stufenweise : den äußeren Sinnen liegt er selber vor, dem Gemeinsinn noch die Tätigkeit, deren Terminus er ist ; den folgenden inneren Sinnen ist er nicht mehr gegenwärtig.

In demselben wirkursächlichen Verhältnis, in dem der Gemeinsinn zu den äußeren Sinnen steht, stehen auch die folgenden inneren Sinne zum Gemeinsinn bzw. zu ihrem unmittelbar vorausgehenden Sinn. Unter dem wirkursächlichen Einfluß der Tätigkeit des vorhergehenden Sinnes entsteht in dem folgenden Sinn unter gleichzeitiger physischer Determination des Organes das ihm entsprechende eingeprägte Erkenntnisbild, das als akzidentelle Form von der Potenz des Sinnes aufgenommen — auf diese also formalursächlich (in der entitativen Ordnung) einwirkend — mit der Potenz das wirkursächliche Prinzip des Erkenntnisaktes des Sinnes bildet. Hand in Hand mit dieser Verursachung in der entitativen Ordnung geht die Formaufnahme in der intentionalen, durch die das Erkennende der Gegenstand in actu primo und in actu secundo wird. Sobald das Erkenntnisbild eingeprägt ist, ist die Erkenntnisfähigkeit dem actus secundus appliziert, und es folgt der Erkenntnisakt. Dieselbe Ursache, die das Erkenntnisbild einprägt, also der physische Gegenstand bzw. die Tätigkeit des vorhergehenden Sinnes, appliziert das Erkenntnisvermögen dem actus secundus.

Auf *die Phantasie* und die ihr folgenden Sinne (und auf den Verstand) können aber auch, wie schon angedeutet wurde, noch andere Ursachen, der Wille, physiologische Zustände, z. B. Blutandrang zum Gehirn, die objektive Verknüpfung der Vorstellungsbilder und Ideen, einwirken und sie zur Tätigkeit bewegen. In diesen Fällen handelt es sich allerdings nicht um die Gewinnung neuer Erkenntnisse, von der bisher die Rede war, sondern um die Erweckung bereits erworbener. Den genannten Erkenntnisvermögen ist diese Erweckung deswegen möglich, weil ihnen die einmal eingeprägten Erkenntnisbilder habituell anhaften, was bei den äußeren Sinnen und dem Gemeinsinn nicht der Fall ist. Da diese stets nur unter dem aktuellen Einfluß des ihnen gegenwärtigen Gegenstandes tätig sind, entsteht in ihnen auch das ihnen für die Betätigung nötige eingeprägte Erkenntnisbild jedesmal von neuem.

Die oben erwähnten Ursachen applizieren nun die anderen Erkenntnisvermögen, denen die Erkenntnisbilder habituell anhaften, in der Weise zur Tätigkeit, daß sie diese Erkenntnisbilder zur aktuellen *erkenntnismäßigen* Information bringen, während dieselben vorher die Erkenntnisvermögen nur *entitativ* informiert haben. Die eingeprägten Erkenntnisbilder können nämlich die beiden Formalwirkungen, die sie hervorbringen, getrennt voneinander vollziehen. Werden sie dem Erkenntnisvermögen neu eingeprägt, dann bringen sie ihre Formalwirkungen gleichzeitig hervor : sie informieren das Erkenntnisvermögen

entitativ, es in actu primo remoto in der entitativen Ordnung vervollständigend und zugleich erkenntnismäßig, indem sie es in actu primo proximo und in actu secundo intentionaliter zum Gegenstand machen. Inhärieren sie aber habituell dem Erkenntnisvermögen, dann bringen sie nur die erste Formalwirkung hervor und bedürfen zur Setzung der zweiten einer neuen Applikation, die ihnen von der Ursache, die das Erkenntnisvermögen zur Tätigkeit appliziert, gegeben wird.

4. Die Phantasie, die unmittelbar vom Gemeinsinn abhängt, ist die erste Erkenntnisfähigkeit, die ein Erkenntnisbild, das Phantasma, *ausprägt* und in diesem ihren Gegenstand erreicht. Dieser ist nicht mehr unmittelbar in seinem physischen Sein ihr Terminus, was ja bereits beim Mitgegenstand des Gemeinsinns nicht mehr der Fall war. Trotzdem terminiert auch die Phantasie nicht auf das intentionale Sein, das ihr Gegenstand in ihrer *Erkenntnistätigkeit* hat. Auch bei ihr ist der Gegenstand in der intentionalen Seinsweise nicht der Terminus der Erkenntnistätigkeit, sondern diese selber.

Was für ein Sein hat also der Gegenstand, in dem er der Erkenntnistätigkeit im *ausgeprägten Erkenntnisbild* gegeben ist ? Wir können es füglich nicht anders denn ein erkenntnismäßiges nennen. Denn es entsteht im Erkennenden, aber so, daß der Gegenstand in diesem erkenntnismäßigen Sein *in seinem bewußtseinsjenseitigen Sein oder Ansich erkannt wird.* Denn auch diese beiden Seinsweisen stehen in kognoszitiver *Identität* zueinander. Die Phantasie hat den physischen Gegenstand in intentionaler Identität im *eingeprägten* Erkenntnisbild in sich aufgenommen, gleichsam empfangen, und stellt sich ihn nun, durch ihren Akt ihn gebärend, im *ausgeprägten* Erkenntnisbild *in gleicher Identität* als Gegenstand gegenüber, indem sie gleichzeitig durch denselben Erkenntnisakt, aber der Natur nach später, als dieser das Erkenntnisbild ausprägt, in actu secundo der Gegenstand intentionaliter wird, d. h. ihn in seinem physischen Ansich erkennt.

Insofern der Gegenstand im eingeprägten Erkenntnisbild und im Akt intentionaliter enthalten ist, ist er also nicht Gegenstand, nicht Terminus des Phantasieerkennens, sondern der actus primus bzw. actus secundus des Erkennens selber. Im ausgeprägten Erkenntnisbild dagegen tritt er dem Erkennen als Gegenstand, als Terminus entgegen. In ihm verläßt er sozusagen die Subjektivität, die er im eingeprägten Erkenntnisbild und im Akt besitzt, und verobjektiviert sich. Im eingeprägten Erkenntnisbild und im Erkenntnisakt wird er in seiner intentionalen Seinsweise nur durch Zurückdenken und Schlußfolge-

rungen, also durch andere Akte erkannt, im ausgeprägten Erkenntnisbild tut er sich als Gegenstand demselben Akt kund, der das Erkenntnisbild ausprägt.

Aber wie ganz allgemein die intentionale Formaufnahme im eingeprägten Erkenntnisbild und die intentionale Identität im Erkenntnisakt kein Hindernis für die Erreichung des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes in seinem Ansich ist, sondern die erkenntnismäßige Erreichung selber, so ist auch die erkenntnismäßige Seinsweise, die die Erkenntnistätigkeit dem Gegenstand im ausgeprägten Erkenntnisbild gibt, kein Hindernis für die Erreichung desselben bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes in seinem Ansich, der anders nicht gegenwärtig sein kann, sondern die einzige Art und Weise, diese Erreichung zu ermöglichen. Und wie die Erkenntnistätigkeit, die kein Erkenntnisbild ausprägt, nicht den physischen Gegenstand erreicht, insofern er ein physisches Sein hat, das heißt, nicht dieses physische Sein als solches ergreift, sondern den physischen Gegenstand intentionaliter in sich tragend auf den physischen Gegenstand außerhalb terminiert, so erreicht die Erkenntnistätigkeit, die ein Erkenntnisbild ausprägt, nicht den Gegenstand, insofern er in diesem ein erkenntnismäßiges Sein hat, sondern auf den Gegenstand in seinem erkenntnismäßigen Sein terminierend erreicht, sie den *bewußtseinsjenseitigen* Gegenstand : Erkennen ist kein physisches, materielles, sondern ein psychisches, immaterielles Haben des Gegenstandes. Und die drei Seinsheiten, die Erkenntnistätigkeit, das eingeprägte und das ausgeprägte Erkenntnisbild, *dienen* diesem immateriellen Haben, dieser intentionalen Identität des Subjektes mit dem Objekt ; sie sind *rein subjektive Mittel*, durch die wir erkennen ; nach ihnen richtet sich das menschliche Erkennen, es ist vollkommener oder weniger vollkommen, umfassender oder weniger umfassend, je nach der Beschaffenheit dieser Seinsheiten — aber es ist in allen Fällen durch sie *wirkliches und wahres Erkennen bewußtseinsjenseitiger bzw. körperlicher Gegenstände.*

5. Auf die Phantasie und das noch zu behandelnde Schätzungsvermögen folgt *das sinnliche Gedächtnis.* Es geht im Gegensatz zum geistigen Gedächtnis, das die abstrakten Beziehungen des Vergangenen zum Gegenwärtigen erkennt, auf konkrete Gegenstände und Begebenheiten, sie als bereits wahrgenommen wiedererkennend. Es ist nicht identisch mit der Phantasie, sondern real von ihr verschieden. Denn die Phantasie kann zwar konkrete Gegenstände und Begebenheiten vorstellen, aber nicht wiedererkennen. Dieses Wiedererkennen ist ein

neues Moment und verlangt darum ein neues Erkenntnisvermögen, das Gedächtnis. Indem dieses seinen Gegenstand als bereits vorher wahrgenommen wiedererkennt, erfaßt es an ihm kein Merkmal, das dem Gegenstand absolut und objektiv zukäme — objectum eo quod scitur, oder allgemeiner, eo quod cognoscitur, non mutatur. Vielmehr kommt dem Gegenstand das Merkmal des Erkanntwordenseins insofern zu, als sich das erkennende Subjekt denselben bereits intentionaliter angeeignet hat und besitzt. Der Akt des Wiedererkennens geht also auf einen Gegenstand, der zwei Momente in sich schließt, ein objektives, bewußtseinsjenseitiges, die konkrete Beschaffenheit (die Summe der konkreten Beschaffenheiten) oder Begebenheit und ein subjektives, bewußtseinsdiesseitiges, das Bereits-Erkanntsein derselben. Beide Momente treten ihm, zu einem Ganzen miteinander vereinigt, in dem von ihm ausgeprägten Erkenntnisbild entgegen. Und insofern ist der Gegenstand des sinnlichen Gedächtnisses das Vorspiel des im Begriff enthaltenen Formalgegenstandes des geistigen Erkenntnisvermögens. Auch er begreift bewußtseinsjenseitige und bewußtseinsdiesseitige Momente in sich.

6. Anders verhält es sich mit den Merkmalen, die das *Schätzungsvermögen* als seinen Formalgegenstand erkennt. Diese Merkmale, die es an den konkreten Körperbeschaffenheiten wahrnimmt, gehören den letzteren objektiv an, wenn sie dieselben auch nur mit bezug auf den Erkenntnisträger besitzen mögen. Jedenfalls sind sie nicht vom Erkennenden selber hervorgerufen. Das Gift, das das Tier in der einen Pflanze, das Wohlbekömmliche, das es in der andern wittert, sind Eigenschaften, die der Gegenstand objektiv und in Wirklichkeit besitzt, wenn auch nur mit bezug auf dieses Tier bzw. die Art, der dieses Tier angehört. Es sind zudem Eigenschaften, die den äußeren Sinnen verborgen geblieben sind, jetzt aber auf Grund der durch die äußeren und die vorhergehenden inneren Sinne vermittelten Gegebenheiten vom Schätzungsvermögen erkannt werden. Wir haben also hier schon im Bereich der Sinne die später für den Verstandesgegenstand wichtige Tatsache, daß von einem Erkenntnisvermögen, auf Grund der Erkenntnisse der vorhergehenden, Merkmale erkannt werden, die von diesen Erkenntnisvermögen *nicht wahrgenommen*, aber doch *vermittelt* worden sind. Wir sind zwar noch im Gebiet der konkreten Sinnengegenstände, werden aber doch schon zu der Annahme gedrängt, daß die vorhergehenden Erkenntnisvermögen jene Merkmale *intentionaliter in Potenz* enthalten, die sich dem Schätzungsvermögen aktuell offenbaren. In den vorhergehenden Erkenntnisvermögen ist die Form in intentionaler Potenz,

in potentieller Identität, die das Schätzungsvermögen in seinem Erkenntnisakt in aktueller Identität in sich trägt. Wie es sich in allen Fällen, wo der Potenz-Begriff gebraucht wird, um etwas objektiv Gegebenes und nicht um etwas bloß Gedachtes handelt, und, wenn der Begriff der realen Potenz gebraucht wird, um etwas Reales, in der Wirklichkeit Vorhandenes, wenn auch nicht als Akt Vorhandenes, so auch hier. Die intentionale Identität, die Subjekt und Objekt beim Erkennen miteinander eingehen, ist durchgehends etwas Reales, etwas in der Wirklichkeit Vorhandenes. Das Subjekt ist, wenn auch intentionaliter, so doch realiter das Objekt. Und wie der Gegenstand oder die Form in dem Erkenntnisvermögen, von dem er erkannt wird, actualiter und realiter in der intentionalen Ordnung enthalten ist, so ist er in dem Erkenntnisvermögen, von dem er nicht erkannt, aber doch erkenntnismäßig übermittelt wird, potentialiter, aber potentialiter realiter enthalten. Diese Daseinsweise in der Potenz ist also durchaus nicht nichts in rerum natura, sondern im Gegenteil so viel, daß sie in dem Erkenntnisvermögen, dem sie übermittelt wird, von der Potenz zum Akt geführt, den Gegenstand in seiner Bewußtseinsjenseitigkeit, also als etwas wirklich Vorhandenes erkennen läßt. So gewährleistet die Annahme dieser Daseinsweise in der Potenz die Objektivität der Formalgegenstände auch derjenigen Erkenntnisvermögen — auch unseres Verstandes —, die Bestimmtheiten erkennen, die von den ihnen vorhergehenden Erkenntnisvermögen nicht im eigentlichen Sinne wahrgenommen werden. Und die Gefahr ist ausgeschlossen, bezüglich der Herleitung dieser Bestimmtheiten einzig auf das erkennende Subjekt angewiesen zu sein.

Um den bisher behandelten Erkenntnisvermögen die erforderlichen Erkenntnisbilder einzuprägen, durch die sie instand gesetzt werden, den Gegenstand aktuell zu erkennen, genügt noch die Tätigkeit der vorhergehenden Erkenntnisvermögen und der Impuls, der vom körperlichen Gegenstand selber ausgeht. Eine andere, höhere Ursache oder Mitursache dieser Erkenntnisbilder ist nicht vonnöten. Denn da es sich um die Aktuierung der an die körperlichen Organe gebundenen Sinne handelt, liegen Ursache und Wirkung noch auf derselben Ebene körperlichen, bzw. leiblich-psychischen Seins. Anders verhält es sich freilich mit dem *geistigen* Erkenntnisvermögen, das der Mensch hat, dem Verstand, und der Einprägung des diesem entsprechenden immateriellen Erkenntnisbildes, durch das er befähigt werden soll, die den äußeren und inneren Sinnen verborgenen Körperwesenheiten zu erkennen.

(Fortsetzung folgt.)

Sacrificium Mediatoris.

Die Opferanschauungen des Aquinaten.

Von P. Placidus RUPPRECHT O. S. B., Grüssau.

I. Sacrificium Internum.

1. Ausgangspunkt für die Untersuchung.

Um die Eigenart des Opfers herauszustellen und es von den andern Handlungen der Gottesverehrung klar zu unterscheiden, erweist es sich zunächst als notwendig, einen geeigneten Ausgangspunkt festzulegen.

Da bietet sich II-II 85 an. Jedoch schon ein Überfliegen der Überschriften der einzelnen Artikel läßt uns ahnen, daß wir kaum eine fertige Definition des Opfers finden werden. Sie lauten : Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturae. — Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. — Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis. — Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

Das sacrificium ist als actus cultus externi der oblatio (Weihegabe) verwandt. « Omne sacrificium est oblatio, sed non omnis oblatio est sacrificium. »[1] « Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res *oblatas* aliquid fit. . . . Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat. . . . Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. »[2]

Dieses « aliquid fit » zeigt nur einen Unterschied des sacrificium von der Weihegabe im *Ritus* an, ist außerdem zu wenig umrissen, um einen geeigneten Ausgangspunkt für die Untersuchung über das Wesen des Opfers zu bieten. Dies gilt auch trotz der veranschaulichenden Zusätze : quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur — und auch trotz der Wortdeutung : Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc,

[1] In ps. 39, 7.
[2] II-II 85, 3 ad 3.

quod homo facit aliquid sacrum. Dieser Ausdruck bedeutet wohl: eine heilige Handlung vornimmt. « Nihil sacrum circa eas fiebat (Oblatio). »[1] « Sacrificium importat factionem sacri. »[2]

Es ist überhaupt fraglich, ob in unserm Falle der Gang der Untersuchung vom äußern Akt ausgehen soll, um den Wesenskern des Opfers zu bestimmen. An und für sich gilt der Satz : per sensibilia ad intelligibilia. Da uns aber der Aquinate keine Zusammenstellung der kennzeichnenden äußern Züge des sacrificium gibt, wir vielmehr auf eine Fülle zerstreut liegender Äußerungen angewiesen sind, erscheint dieser Weg nicht ungefährlich. Wir könnten leicht wesentliche Züge unbeachtet lassen und andere, nebensächlicher Natur, zu hoch werten.

Der Mensch findet ferner aus Sinnbildern nur solche Gedanken heraus, die ihm geläufig sind. Seine Formulierungen geben somit leicht nur ein Spiegelbild seiner eigenen Denkungsart, da er alles am Maßstabe seiner Anschauungen mißt und oft nicht genug Zeit und Sorgfalt aufbringt, einen ihm fremden Inhalt nach dessen Eigensein zu erfassen und zu verstehen. Wie nun das stete Mühen um den Opferbegriff zeigt, ist gerade der Wesensinhalt dieses Kultaktes uns fremd geworden. Die große Zahl der Opfertheorien aber ist ein Beweis dafür, wie jeder nur das aus der Erscheinungsform des sacrificium herausgelesen hat, was ihm besonders vertraut war, sofern nicht überhaupt die Autorität des heiligen Lehrers angeführt wurde, um vorher aufgestellte Ansichten zu bekräftigen. So sind wir bisher zu einer allseitig befriedigenden Antwort über das Eigenwesen des Opfers noch nicht gelangt.

Es empfiehlt sich vielleicht der umgekehrte Weg. Zum Glück bietet uns der heilige Lehrer nicht nur eine Fülle von Äußerungen über die Erscheinungsform des Opfers, sondern auch über seinen geistigen Gehalt, über seine Idee. Es wären nun zunächst die darauf bezüglichen Sätze zu sammeln, zu sichten und zu ordnen. Gelingt es, ihre gegenseitigen Beziehungen zu durchschauen, so gelangt man zur Erkenntnis des formalen Elementes, sozusagen der Seele des sacrificium. Hat man aber erst den geistigen Gehalt, so ist eine Deutung der äußern Formen nicht mehr schwer, da diese ja vom Innern bedingt sind, deren Verkörperung sie gleichsam darstellen. Irrwege in ihrer Erklärung sind dann leichter zu vermeiden. Zugleich bietet ihre Harmonisierung eine Probe auf das rechte Erschließen des Wesens des Opfers. Denn nur

[1] l. c.
[2] In ps. 39, 7.

dann kann dies gelungen sein, wenn die äußeren Elemente sich zwangslos vom geistigen Inhalt aus deuten lassen, ja sich gleichsam von selbst ergeben.

2. Das Sacrificium internum, an sich betrachtet.

Zunächst ist das sacrificium von den andern Kultakten zu scheiden. Sämtliche gottesdienstliche Handlungen haben etwas Gemeinsames, eben als actus virtutis religionis. Es genügt dieses festzustellen. Dann kann die folgende Untersuchung von einer Menge von Zitaten frei bleiben.

Gottes unendliche Lebensfülle zieht Verstand und Willen des Geschöpfes auf verschiedene Weise an sich. Somit ergeben sich seitens des religiösen Menschen verschiedene Akte, durch die er die Gemeinschaft mit Gott erstrebt : « Consistit autem interior cultus in hoc, quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum, Deo recte coniungitur, secundum hoc *diversimode exteriores actus hominis* ad cultum Dei applicantur. »[1]

Die gemeinsame Grundlage für alle diese verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen ist die Devotio, der Wille des Geschöpfes, sich selbst Gott darzubieten, um ihm zu dienen : « ... invenitur in diversis generibus actuum ... sicut motio moventis. »[2] Es erübrigt sich also, alle die Äußerungen des Aquinaten zu verzeichnen, die diese allgemeine Seite der religiösen Akte betreffen, wie : cultus debitus, reverentia, honor, famulatus, servitus, ordinatio mentis in Deum. Sie kennzeichnen das sacrificium ja nur als actus virtutis religionis, geben die Gattung, nicht das Eigensein. Hieraus folgt aber auch das Ungenügen jener Formulierungen, die beim sacrificium nur die Symbolisierung der innern Hingabe an Gott als wesentlich hervorheben. Diese gehört natürlich zum sacrificium wie zu jedem Kultakt. Worauf es aber ankommt ist die *besondere Art* in der sich die Hingabe an Gott im sacrificium vollzieht und dementsprechenden Ausdruck im Ritus findet.

Wie steht es mit St. Augustins oft zitiertem Wort : *Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo,* relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus — ?[3] Es ist hier nur das *allgemein religiöse* Moment hervor-

[1] I-II 101, 2c. Cf. I-II 103, 3c.
[2] II-II 82, 1 ad 2.
[3] De civitate Dei X. cp. 6.

gehoben, da jeder Kultakt uns irgendwie für die Gnadengemeinschaft disponiert. « Hoc ipsum, quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad *divinam reverentiam* pertinet ; et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc, quod agitur, ut sancta societate Deo inhaereamus. » [1]

Da die virtus religionis Akte anderer Tugenden informieren kann (actus religionis imperati), so teilt sie ihnen auch die ihr eigene Wirkung mit, den Menschen für die heilige Gemeinschaft zu befähigen. So erklärt es sich auch, daß der Name des hauptsächlichsten religiösen Aktes : sacrificium — auf sie übertragen wird. [2] Der Vorgang ist folgender. Der Name des wichtigsten Kultaktes teilt sich den andern mit und geht auch auf Akte anderer Tugenden über, insoweit diese aus religiösen Motiven geschehen. Der innere Grund hiefür liegt wohl darin, daß zunächst die Akte der Religion und dann auch die von ihr « befohlenen » Akte anderer Tugenden an der eigentlichen Wirkung des sacrificium participieren. Die Menschen haben das Bewußtsein, das sacrificium geschieht zur Herstellung der heiligen Gemeinschaft mit Gott. An den andern actus religionis eliciti et imperati sehen wir auch ein gewisses Streben, mit dem Schöpfer zu gnadenvollem Zusammenwirken zu kommen ; so können wir sie auch sacrificia nennen.

Somit können wir hieraus schließen : *das sacrificium hat als besondere Aufgabe, die Menschen mit Gott in heiliger Gemeinschaft zu verbinden.* Und zwar ist es der eigentliche Akt, der dieses Ziel hat und es auch in weit höherem und intensiverem Grade ermöglicht als die andern gottesdienstlichen Handlungen. Es muß dann jener Ritus sein, durch den am meisten die Egozentrik des Menschen abgebaut und am wirksamsten seine Gnadenempfänglichkeit ausgestaltet wird. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, im Opfer den Akt zu sehen, durch den die *grundlegende Ordnung* zur Lebensgemeinschaft zwischen Gott und uns gelegt und nicht die bereits vorhandene nur noch mehr ausgebaut

[1] II-II 85, 3 ad 1.

II-II 81, 4 ad 1 : Omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc habetur, quod religio sit generalis virtus, secundum quod imperat omnibus aliis virtutibus.

II-II 188, 2c ; in ps. 19, 4.

[2] II-II 85, 3c : Contingit autem et ea, quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari ... et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt.

In ps. 19, 4 : Omne opus bonum est sicut sacrificium, quia omnia debent Deo offerri.

wird. Es würde sich also um die *Begründung* oder *Wiederherstellung* jenes segensreichen Verhältnisses handeln. Die Heilsgeschichte lehrt uns: die sancta societas war eine freie Gabe Gottes. Gleichzeitig mit der Schöpfung wurde sie Engeln und Menschen gewährt. Ihnen erwuchs nur die *Aufgabe*, sie *nachträglich bewußt zu bejahen und damit zu verewigen*. Mithin kann das sacrificium nicht die Aufgabe haben, die sancta societas *erstmalig* herzustellen. Die Paradiesesprobe selbst hat nicht den Charakter des sacrificium, obwohl ihr Zweck der Gnadenbund war. Sie verlangte ja kein offerre, sondern ein abstinere. Jedes sacrificium ist aber eine oblatio, wie der Aquinate lehrt.

Da selbst dieses so wichtige Ereignis keine Opferfeier ist, die ihrerseits das Gnadenverhältnis grundlegend anzubahnen berufen scheint, so wird es sich — dürfen wir wohl folgern — beim *sacrificium um die Wiederknüpfung der durch die Sünde zerrissenen Einheit handeln.* Dann wäre es wirklich ein Kultakt sondergleichen. Hier gilt es, die größte Unordnung zu bannen und Gottesferne zu überwinden. Durch nichts wird der Mensch unzugänglicher für das Leben der Gnade als durch die Sünde, die den Gnadenbund zerreißt. Enthält sie doch Abkehr von Gott, als dem Leben, und ein Sich-Binden des Geschöpfes an Irdisches, Vergängliches. Der Kultakt, der die Sünde vernichtet und den Sünder wieder mit dem ewigen Leben in Verbindung bringt, ist in Wahrheit der höchste. Durch ihn wird auch Gottes Ehre am wirksamsten gefördert. Zunächst durch Entfernung jeglicher Zersetzung aus seinem Lebenswerke. Dann ganz besonders, weil ein solcher Akt — menschlich gesprochen — die intensivste Mitwirkung des Allheiligen und Allbarmherzigen erfordert. Somit wird Gott gerade nach seiner unendlichen Vollkommenheit geehrt, aus der selbst einem Todverfallenen neues Leben zuströmen kann, und nach seiner größten Liebe, die als Barmherzigkeit sich sogar zum abtrünnigen Geschöpf herabläßt, es wieder als Kind anzunehmen.

Es ist dann wohl auch ohne weiteres ersichtlich, warum das sacrificium *Gott* allein dargebracht werden darf. Er allein ist ja das unendliche Sein, das selbst eine Welt sündverderbter Geschöpfe in seiner eigenen Fülle wiederherstellen und zum göttlichen Leben führen kann. Er allein ist die unendliche Liebe, die sich in vollkommener Uneigennützigkeit zum ärgsten Hasser niederlassen kann, ihm Barmherzigkeit über Barmherzigkeit zu erweisen.

Auch von Seiten der *Menschen* gesehen, kann man das sacrificium in dieser Auffassung als den höchsten Kultakt eines sündigen Geschlechtes

verstehen. Bei seiner Gottesverehrung liegt aller Nachdruck auf der Beseitigung der Schuld und der Versöhnung der Gottheit. Selbst die Kulthandlungen, die im Stand der Unschuld als Ausdruck der Ehrfurcht möglich waren, erhalten jetzt ein neues Gepräge. Dazu kommen noch besondere Riten, wie z. B. Sakramente, Schwören. *Der Mittelpunkt muß aber jener Kultakt sein, der das gnadenvolle Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit neu begründet.* St. Thomas bestimmt ihn als sacrificium. Schreibt er doch diesem die Kraft zu, uns mit Gott zu *versöhnen* : « Est hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus. » [1]

Von den *Altbund*opfern lesen wir : « ... non erat dignum quod eodem placaretur Deus et coleretur diabolus ... non placabant Deum sed magis offendebant. » [2]

Aus der Tatsache der Versöhnung Gottes mit der Welt erschließt der heilige Lehrer den Opfercharakter des *Kreuzes*sterbens : « Passio Christi ... agit per modum sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo. [3] Passio Christi ... est Deo sacrificium acceptissimum ; est enim hic proprius effectus huius sacrificii, ut per ipsum placetur Deus ... placatus est super omni offensa generis humani. » [4] Die Einschränkung (huius sacrificii) braucht uns nicht zu beirren. Ist doch das Kreuzesopfer das einzig wahre, Sünden aus eigener Kraft tilgende Sühnopfer der Welt. [5] Da die Annahme des Opfers die Placatio voraussetzt, gehört auch hierher : « Christus seipsum obtulit in passione ... Deo maxime acceptum fuit. ... Unde manifestum est, quod passio Christi fuerit verum sacrificium. » [6]

Auch dem heiligen *Meß*opfer wird Versöhnungskraft zugeschrieben : Cum hoc sacramentum sit ad reconciliandum nos Deo. ... [7]

Da das sacrificium also die Sünder mit Gott versöhnt, muß es

[1] III 49, 4c ; Opusc. 60, 18.

III D. 9, 1, 1, 2 ad 1 : Offerre sacrificium est tantum de illis, quae pertinent ad latriam elicitive. Unde hoc, quod dicitur, omne opus, quo Deo iungimur, esse sacrificium, est metaphorice dictum ; *inquantum Deum placabilem reddit*, ad quod sacrificium offertur.

III 48, 3c : Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum.

[2] In Is. 1.

[3] III 48, 6 ad 3.

[4] Opusc. 60, 18. Cf. III 49, 4c.

[5] III 47, 2c : Conveniens erat reconciliationi Dei ad homines ... inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo.

[6] III 48, 3c.

[7] IV D. 13, 1, 3, 2c.

zunächst die Kraft haben, die Sünden, jene Hemmnisse der göttlichen Liebe, zu beseitigen und uns in einen gottgefälligen Zustand zu versetzen. Der hl. Thomas schreibt ihm auch diese Doppelkraft zu : vis satisfactiva [1] und vis vivificativa (pax et salus, perfectio gloriae). [2]

Hier seien aber weniger die Äußerungen angeführt, die diese Gnadenwirkungen des Opfers erwähnen, als vielmehr jene, die sie als *wesentliche Wirkungen* desselben bekunden. Dabei ist der innige Zusammenhang zwischen sacrificium und sacerdotium zu beachten. « Proprius autem effectus sacerdotii est id, quod sequitur ex ipso sacrificio. [3] Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. » [4] Somit sind die hauptsächlichsten Wirkungen des Priestertums den Opferfrüchten gleichzusetzen. [5]

Die *Altbund*opfer : « Sacrificia erant instituta ad satisfaciendum pro peccatis actualibus. » [6] Selbstverständlich hatten sie diese Kraft nicht aus sich selbst : « . . . non quod sacrificia illa carnalia habebant ex seipsis virtutem expiandi peccatum, sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum. » [7]

Das *Golgatha*opfer : « Virtus remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius Christi. » [8]

[1] III 79, 5c. [2] III 22, 2c.
[3] III 22, 4 ad 2. [4] l. c. Sed contra.
[5] III 22, 4 ad 2 : (Sacrificium) offertur per modum satisfactionis.
l. c. 2c : Indiget homo sacrificio . . . ad remissionem peccati.
l. c. 5, obj. 1 : Illi soli effectu sacerdotii indigent, qui habent infirmitatem peccati, quae per sacerdotis sacrificium expiari potest.
l. c. 4. Sed contra ; ad 3 : Non enim indiguit sacrificio, qui peccatum nescivit.
[6] IV D. 1, 2, 4, 2 ad 1. Cf. II-II 54, 3 obj. 3.
I-II 102, 3 ad 8 : Expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum.
III 79, 5 obj. 2 : Per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis (Lev. 4. und 5.). In der Erwiderung wird nur klar gelegt, warum *nicht alle* Sünden durch sie getilgt wurden.
[7] I-II 102, 5 ad 4.
[8] III 62, 5 ad 2.
III 79, 3c : . . . ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum.
III D. 19, 1, 1 ad 4 : Mors Christi est verum sacrificium, per quod peccata delentur.
III 22, 3 ad 1 : Illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata.
III D. 19, 3, 1 ad 2 : Quamvis illi, qui peccant mortaliter post passionem Christi in infernum vadunt, tamen passio Christi poterat eos praeservare a peccato et etiam sanare vulnus peccati in ipsis ; et ideo quantum in se est, a poena inferni liberat.
III 22, 3c : Patet Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Das *eucharistische* Opfer : « Inquantum est sacrificium habet vim satisfactivam ... haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena. »[1] Die Quelle dieser Wirkung ist natürlich das Kreuzesopfer.[2]

Zur Placatio Dei genügt aber nicht die Beseitigung der Schuld. Notwendig ist auch die *Wiederherstellung der übernatürlichen Ebenbildlichkeit und des Gnadenlebens.* So finden wir mit dem Opfergedanken auch den der Heiligung verbunden (vis vivificativa) : « Indiget homo sacrificio propter tria : ... Secundo ut homo in statu gratiae conservetur semper Deo inhaerens. ... Tertio ad hoc, quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria. »[3] Adams Opfer werde nicht erwähnt, damit nicht in ihm, von dem die Sünde ihren Ursprung genommen hat, « simul etiam ... sanctificationis origo signaretur ».[4] Diese lebensspendende Kraft wird an uns wirksam besonders im Zuwendungsopfer des Neuen Bundes. « Nostra sacrificia in seipsis continent gratiam sanctificationis. »[5] Im übrigen ist die ganze Eucharistie-

[1] III 79, 5c.

IV D. 12, 2, 2, 3c : Inquantum est sacrificium, accipit rationem satisfactionis.

III 52, 8 ad 2 : Sacramentum Eucharistiae liberat hominem a purgatorio, inquantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato.

III 83, 4c : In missis tamen defunctorum, in quibus sacrificium offertur non pro pace praesenti, sed pro requie mortuorum. ...

[2] IV D. 8, 2, 2, 3 ad 8 : Remissio peccatorum non ponitur hic ut proprius effectus huius sacramenti, sed ut effectus passionis, quae per consecrationem exprimitur. Cf. in Joan. 6, 52, lect. 6.

III 78, 3c : Per verba sequentia (bei der Kelchwandlung) designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento.

[3] III 22, 2c. Cf. Opusc. 60, 18.

[4] II-II 85, 1 ad 2.

IV D. 1, 1, 5, 2. Sed contra : Dicit Beda, quod sacramenta veteris legis suo tempore custodita vitam conferrebant aeternam.

III 79, 7 ad 2 : Passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae.

I-II 103, 3 ad 2 : Mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Zur Vollendung gehört aber auch die Neubelebung.

III 79, 2c : Ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae.

III 39, 5 ad 3 : Per passionem Christi aperitur caelum hominibus, sicut per causam communem aperitionis caelorum.

III 22, 1c : Christo maxime convenit (esse sacerdotem), nam per ipsum *divina bona* hominibus sunt collata.

[5] In Is. 1, 3. Cf. I-II 102, 4 ad 3.

I-II 101, 4 ad 2 : Sacrificium novae legis, i. e. Eucharistia continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. ... Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est.

III 82, 7c : ... fructum sacrificii ... quod est sacrificium spirituale.

lehre des Heiligen ein dauerndes Bekenntnis zur belebenden und vollendenden Kraft dieser Opferspeise, der caro vivificativa.[1] Unter dieser belebenden Wirkung ist natürlich nicht nur die Wiederverleihung der heiligmachenden Gnade zu verstehen. Die Menschheit verlor ja durch die Sünde der Stammeltern auch die Befähigung ihrer Natur für die Gottgemeinschaft, da sie die sogenannte Integrität einbüßte.

Diese schildert *Scheeben*[2]: « In der Urgerechtigkeit des ersten Menschen bewirkte die *Heiligkeit* eine übernatürliche Hinwendung oder Zugewandtheit der Seele zu Gott, die *Integrität* eine übernatürliche Abwendung oder Abgewandtheit von der Kreatur, d. h. einen solchen Zustand der Seelenkräfte, kraft dessen dieselben nicht ohne und gegen die Entscheidung des freien Willens ihrem natürlichen Hange folgend, nach den geschaffenen Gütern hin gravitieren, also auch den Willen nicht zur Abwendung von Gott anreizen konnten. » Der Verlust der Integrität bedeutet für die menschliche Natur ein Herabsinken aus ihrem übernatürlichen Stande, eine Verschlechterung, wenn auch nicht der Natur als solcher, so doch ihres gottgewollten Zustandes. In diesem Sinne kann man von einem *Verderben der Natur* sprechen.

Dementsprechend wird ihre Wiederherstellung im gnadenvollen Zustande *als Heilung* bezeichnet. Die integra corruptionis curatio erfolgt durch Aufhebung der Finsternisse der Unkenntnis, durch Ordnen der Begierlichkeit im Fleische und durch Überwinden des Todes in Geist und Fleisch.[3]

Dieses Bestehen unserer Natur ohne die ordnenden und erhebenden Auswirkungen der Gnade in den Gaben der Integrität meint wohl der heilige Lehrer, wenn er unter den zwei Hindernissen für den Eintritt ins Paradies neben dem persönlichen, das natürliche der *Erbsünde* aufzählt : ... « unum ex parte *personae* quod est peccatum actuale ; aliud ex parte *naturae* quod est peccatum originale. »[4] Letzteres nennt er auch : impedimentum naturae, reatus naturae, wie aus einigen bald folgenden Zitaten ersichtlich ist. Die persönliche Seite jeder Sünde wird bereinigt durch Hinkehr des Herzens zu Gott : « Macula culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur ad Deum. »[5]

[1] In Joan. 6, 35, lect. 4.
[2] Mysterien des Christentums[3] 234.
[3] Cf. Opusc. 58, 6.
[4] III D. 18, 6 2c.
[1] III 22, 3c.
IV D. 14, 1, 4, 1 ad 1 : Sicut offensa habuit infinitatem, ita etiam unus

Zur Behebung der Strafe (reatus poenae), zu der der Verlust der Integrität gehört, ist eine eigene äußere Bußleistung notwendig: « Reatus poenae totaliter tollitur per hoc, quod homo Deo satisfacit. »[2] « Meritum satisfactionis non consistit tantum in caritate, sed requirit passionem Christi »[3] Somit haben wir die Erklärung dafür, wie es im Alten Bunde Gerechte geben konnte, denen anderseits der Zugang zum Paradies nicht offen stand : « Sancti patres, operando opera iustitiae, meruerunt introitum regni caelestis per fidem passionis Christi (Hebr. 11, 33), per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emundationem *propriae personae.* »[4]

Aber eine Beseitigung des zweiten Hindernisses war ohne geleistete satisfactio nicht möglich, so daß sie trotz ihrer Gerechtigkeit die volle Gemeinschaft mit Gott nicht erhalten konnten : « Illa iustificatio ... extendebat se ... non ad removendum impedimentum naturae : et propter hoc ipsi quidem a peccato mundabantur sed paradisi ianuam non intrabant, quia nondum erat amotum impedimentum naturae. »[5] Im Opfer mußte erst die Genugtuung geleistet werden. « Ideo requirebatur meritum Christi et satifactio, ut reatus ille tolleretur. »[6]

Es folgt daraus, daß das sacrificium auch das Naturverderben (im oben festgestellten Sinn) zu beheben vermag. Aber während die Sünde nach ihrer Verschuldung (reatus culpae) bei Wiederhinwendung des Willens in Liebe zu Gott nachgelassen und der Gnadenstand wiederhergestellt wird, ist die übernatürliche Erneuerung oder Heilung der Natur (reatus naturae) an die zuvor geleistete Sühne gebunden. So erklärt sich auch die verschiedene Stellung der Gerechten im Alten und im Neuen Bunde : « Quamvis etiam ex tunc (a principio mundi) passio Christi efficaciam haberet, non tamen tantam efficaciam in

contritionis actus habet quandam infinitatem tum ex virtute gratiae ... tum ex merito Christi.

[2] III 22, 3c.

III 49, 3c : Exhibita satisfactione sufficienti, tollitur reatus poenae.

De Verit. 26, 6 : Sed contra 4. Poenalitas ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

[3] III D. 18, 6, 3 ad 1.

[4] III 49, 5 ad 1.

III D. 19, 1, 2 ad 2 : Illa iustificatio ... non extendebat se nisi ad removendum *personale impedimentum.*

[5] l. c. — De Verit. 29, 7 ad 7. ...: patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes propter reatum naturae ad gloriam pervenire non poterant.

[6] l. c. Cf. ad 6. — III 49, 5 ad 1 : ... impedimentum, quod erat per reatum totius humanae creaturae, quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Cf. 5c.

humana natura, pro qua nondum satisfactum erat, habebat, sicut post satisfactionem habuit. »[1] Am Kreuz ist die menschliche Natur entsühnt, durch die Kraft des Kreuzes wird auch jede Spur der Sünde aus ihr getilgt, soweit der Mensch die Früchte dieses sacrificium für sich auswertet : « Passio Christi ... est quidem causa sufficiens gloriae, non tamen ita, quod statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet, quod prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur. »[2] Die Sühne Christi wird auf unser Mühen stets wieder unser durch die Sakramente und vor allem durch deren größtes : das eucharistische Opfer.[3]

Ist die Überwindung des reatus naturae eine Opferwirkung, so folgt daraus, daß das sacrificium einen *universellen* Charakter haben muß. Die menschliche Natur beruht ja auf dem Geschlechte. Ihr Geschick im Guten und im Bösen trifft wie den einzelnen so die Gemeinschaft. Das sacrificium erhält so den Charakter eines *Gemeinschaftssakramentes* im Gegensatz zu den Individualsakramenten, die wir sonst im Kult vorfinden.[4] Von Christi Opfersterben empfängt alle Welt Nachlaß der Sünden, das neue Leben und ewige Glorie. Die Weltbedeutung seines Kreuzesopfers braucht nicht erst eingehend belegt zu werden.[5] Auch die Altbundopfer hatten diesen ins Gemeinschaftliche gehenden Zug. Die Opfer waren dort stets Kult seitens des ganzen Volkes, an dem der einzelne durch seine Oblationen Anteil nahm. Bezüglich des heiligen Meßopfers sagt der hl. Thomas : « In

[1] IV D. 2, 1, 4, 2 ad 2. — De Verit. 29, 7 ad 10 : Post passionem Christi humana conditio est multum immutata, quia iam expiato reatu naturae humanae, homines possunt libere ad patriam evolare.

[2] III 79, 2 ad 1. — De Malo, 4, 6 ad 7 : Sic Christus assumpsit vetustatem poenae, ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo vitam repararet ; ita quod homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam manente vetustate poenali, ut tandem resurgentes transferantur in gloriam. Cf. C. G. 4, 55, 25 ; I-II 85, 5 ad 2 ; Opusc. 60, 18 ; III 49, 3 ad 2, ad 3.

[3] III 62, 2 ad 2 : ... quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu er permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

In Joan. 6, 52, lect. 6 : Quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti ... destructio mortis ... reparatio vitae.

[4] III 49, 1 ad 4 : Passio Christi praecessit ut causa quaedam *universalis* remissionis peccatorum.

III 69, 1 ad 3 : ... passionis Christi, quae est universalis medicina omnium peccatorum.

C. G. 4, 55, 26 : Mors Christi est quaedam universalis causa salutis.

[5] Opusc. 60, 18 : ... ut scias sacrificium esse commune, quod totius terrae est oblatio, quod communis est omnium purificatio (Sterben außerhalb Jerusalems).

immolatione huius sacramenti est universalis effectus ... quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus. »[1]

Somit leistet das sacrificium alles, was zur Placatio Dei nötig ist. Es beseitigt die Schuld, erhebt die Natur und bringt das neue Gnadenleben : « Passio Christi non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, sed quia per passionem Christi *sublata est odii causa* tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni. [2] » Peccatum ist hier wohl in weiterem Sinne zu nehmen, nicht nur als Akt. Den Sinn des : reconciliare gibt der heilige Lehrer : « Reconciliatio nihil aliud est quam amicitiae reparatio. »[3] Zur Freundschaft gehört aber, daß Gott uns lieben kann. Dies ist nur möglich, wenn an uns alles wieder gut wird. [4]

Ein Rückblick auf unsere Darlegungen gibt uns die Gewißheit, daß die eingangs aufgestellte Vermutung richtig war. Das sacrificium hat wirklich die Aufgabe, das Gnadenverhältnis zwischen Gott und unserm Geschlecht wiederherzustellen. Während die durch die Sünde gestörte Erkenntnisordnung durch die Selbstoffenbarung Gottes wieder hergestellt wird, wird die unterbrochene Lebensgemeinschaft durch das Versöhnungswirken des Opferdienstes erneuert. « Beides, die Versöhnung und die Offenbarung, deutet auf denselben Punkt. »[5] Aber weil die Lebensstörung noch tiefer ist als die Erkenntnisstörung, darum ist *die Versöhnung das letzte* und tiefste *Wort* für das ganze Christusgeschehen.

Hiermit können wir den bisherigen Darlegungen einen gewissen Abschluß geben und sagen : *Das sacrificium ist jene Kulthandlung, in der die durch die Sünde gestörte heilige Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit grundlegend erneuert wird.* Es handelt sich also um das ganze Menschengeschlecht, nicht um einen Einzelmenschen. Alles

[1] In Joan. 6, 52, lect. 6.
l. c. Universalis autem (est utilitas) quia vita, quem confert, non solum est vita unius hominis, sed quantum in se est, totius mundi, ad quam sufficiens est mors Christi.
III 83, 4 ad 5 : ... totius populi christiani, pro quo sacrificium offertur.
IV D. 8, 2, 2, 3 ad 2 : ... huius sacramenti, quod in renovatione mundi institutum est tempore gratiae.
[2] III 49, 4 ad 2.
[3] IV D. 15, 1, 5, 2c.
[4] l. c. Manente causa dissolutionis amicitiae amicitia reparari non potest.
[5] *Brunner*, Der Mittler, 439.

Trennende muß kraft des Kultaktes beseitigt, Schuld und Strafe getilgt werden, so daß Gott wieder mit Liebe auf uns schauen kann. Ferner muß die Gnade wieder herabgezogen und der Mensch für das Gemeinschaftsleben mit seinem Herrn allseitig wieder befähigt werden. Ein solches gottesdienstliches Handeln ist nur durch die göttliche Barmherzigkeit zu erklären. Diese hat hier ihre großartigste Offenbarung. Seitens des Menschen ist das sacrificium die wirksamste invocatio nominis divini, die volle Hingabe an das göttliche Heilswirken und somit die höchste Ehrung der unendlichen Gutheit.

3. Das Sacrificium internum, als Leistung der Menschen.

Bisher hat das sacrificium internum *an sich* unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Wie zeigt es sich nun von Seiten des *opfernden Menschen ?* Welche Sonderausprägung erfährt seine devotio ?

Die devotio erstrebt ein Sich-in-Gottes-Dienst-stellen des Menschen, auf daß er und die Welt dem Einströmen der göttlichen Gutheit bereitet werden : « Devotio ... actus voluntatis hominis offerentis *seipsum* Deo ad ei serviendum, qui est *ultimus finis.* »[1] Sie verlangt innere und äußere Hingabe, ein volles Sich-Erschließen dem Lebensspender gegenüber. Da das sacrificium die Rückkehr aus der Sünde bewirkt, wird auch die entsprechende devotio das Streben nach Versöhnung mit Gott zum Inhalt haben müssen. Ihr Ausgangspunkt ist somit die Abkehr von der Sünde. « Invisibile autem sacrificium est, per quod homo Deo spiritum suum offert secundum illud Ps. 50. Sacrificium Deo spiritus contribulatus. »[2]

In weiterem Sinne, gleich *devotio,* ist der Ausdruck : Sacrificium interius — gebraucht : « ... bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus, et hoc est principale sacrificium.[3] Primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim

[1] II-II 82, 1 ad 1.

II-II 85, 2c : Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis.

[2] III 22, 2c.

II-II 85, 2c : ... interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo secundum illud Psalmistae (Ps. 50) Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Cf. in ps. 50, 19, 9 ; I-II 54, 3 ad 3 ; in ps. 28, 1 ; in ps. 26, 6.

[3] II-II 85, 3 ad 2.

tenentur Deo devotam mentem offerre. »[1] Beide Zitate bezeugen nur den überragenden Wert des innern Kultes.

(Zu unterscheiden ist vom sacrificium interius das sacrificium spirituale, als der *Gnadenfrucht* der wahren Opferfeier : Extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti.[2] Die Häretiker und Schismatiker können es nicht empfangen.[3])

Der Hingabewille muß sich auf alles, was der Mensch ist und hat, erstrecken : « ... in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nos ipsi debemus »[4] ; « ... invisibilis sacrificii, quo quis se et sua in Dei obsequium exhibet. »[5]

Die Anwendung des Ausdruckes sacrificium auf die Hingabe des Leibes an Gott durch Nachtwachen, Leiden und Fasten, wie auf die der äußern Güter durch Almosen, ist nur in weiterem Sinne zu verstehen (actus religionis imperati).[6]

Das dem sacrificium innewohnende Streben, aus der Sünde heraus und zur Gottgemeinschaft zu kommen, wird natürlich in der *äußern* Hingabe entsprechenden Ausdruck finden müssen. Das Opfer verlangt ja nicht nur innere Unterwerfung und deren Symbolisierung, sondern volle Hinordnung des ganzen Geschöpfes. Die Art, wie diese äußerlich in Erscheinung tritt, wird durch den näheren Zweck bestimmt, der bei der Überwindung der Sünde durch die persönliche Hingabe erreicht werden soll.

Äußerst lehrreich ist bezüglich des innern Opfers und seiner Ausprägung die Betrachtung des *Kreuzesleidens*. Ein näheres Eingehen darauf ist nicht nur — wie die Geschichte zeigt — für die Theorie über das sacrificium notwendig, sondern auch für die Praxis der Meßopfererklärung. Wird in diesem Punkte Genauigkeit des Ausdruckes beobachtet, so wird man nicht in die Zwangslage geraten, im eucharistischen Opfer wiederfinden zu müssen, was gar nicht in ihm ausgedrückt ist, und dabei das signum zu ignorieren.

Zunächst : das Leiden und Sterben gibt dem Kreuzesakt nicht den Opferwert : « Si autem (passio) consideretur secundum quod est

[1] l. c. 4c.
[2] III 82, 7 ad 1.
[3] l. c. : Fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.
[4] II-II 94, 2c.
[5] ad Rom. 12, 1, lect. 1.
[6] l. c. ; II-II 85, 3 ad 2.

passio tantum, scilicet inquantum adimit vitam, nihil aliud considerando ; sic est malum in genere mali naturae. »[1] Nur als *Ausdruck der innern Hingabe*, die als Liebe und Gehorsam gekennzeichnet wird, erhält sie Bedeutung für das sacrificium : « Passio inquantum huiusmodi non est meritoria, quia habet principium ab exteriori ; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, et hoc modo est meritoria. »[2] Diese Liebe war Gehorsam gegen den Vater und die erhaltene Sendung : « Per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos ... a peccatis. »[3] Dieses sustinere passionem ex caritate erforderte vom Heiland eine *große Aktivität*, den Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit.[4]

Dazu einige Stellen moderner Autoren. « Dulden ist nur äußerlich rein passiv, denn die Seele ist kaum jemals so tätig wie im Leiden. Schon der Volksmund spricht deshalb von Seelenstärke fast nur bei geduldig leidenden Seelen. »[5] « Wie anders, wenn der Mensch die Reize, die auf ihn einstürmen und alsbald auf der motorischen Nervenbahn zur Bewegung und Handlung ausbrechen wollen, innerlich in

[1] III D. 20, 5, 2c.

l. c. ad 1. Passio Christi, inquantum est corruptionis inductiva, sic est mala.

l. c. ad 3 : Opus operans Judaeorum est malum simpliciter.

III 47, 4 ad 2 : Inquantum a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

III 22, 2 ad 2 : Christi occisio ... uno modo ad voluntatem occidentium, et sic *non* habet rationem hostiae.

[2] III 48, 1 ad 1. Cf. III D. 19, 1, 1 ad 2.

III 47, 4 ad 2 : Passio Christi fuit sacrificii oblatio, inquantum propter voluntatem mortem sustinuit ex charitate.

III 48, 3 ad 3 : Ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur.

III D. 19, 5, 1 ad 3 : Ex parte Christi, qui pro nobis mortem sustinuit, fuit immensa charitas, quae fecit passionem ex parte patientiae Deo acceptam ; et sic per ipsam sumus reconciliati.

C. G. 4, 55, 22. Mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit. Cf. De Veritat. 26, 9. Sed contra, 2.

[3] III 49, 1c. Cf. Opusc. 60, 18 ; III 47, 2c.

[4] III D. 20, 5, 2 ad 3 : Sed passio, quae est *opus operatum*, est quidem simpliciter bona, secundum quod est in patiente.

II D. 40, 1, 4 ad 1 : Meritum non est in passione secundum quod est passio, sed in *operatione patientis*, qua passionem voluntarie sustinet propter Deum ; quam operationem constat non esse eandem cum operatione agentis.

III 22, 2 ad 1 : ... non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit (Is. 5, 37) et ideo dicitur seipsum obtulisse.

Opusc. 60, 18 : Et in vita passivam habuit actionem et in morte passionem activam sustinuit.

[5] *Siemer*, Mystische Seelenentfaltung 117.

der Hand des Geistes behält, geistig durcharbeitet, die vom Gewissen beratene Vernunft entscheiden läßt. Und wenn er äußerlich ganz inaktiv erschiene, Energie und Stärke wären doch sein Eigentum. Die geistige Verarbeitung ist dabei wesentlich. »[1] « Dieses Handeln (Sichhergeben), bei dem der Handelnde ganz und gar leidend ist, nennen wir Opfer. »[2] « Nicht der bloße Vollzug des Todes ist wichtig. ... Dieser Gehorsam ist ebenso wichtig, wie das Geschehnis selbst. Gerade der Opfergedanke im Unterschied zum juristischen Strafgedanken bringt dies zum Ausdruck : Es ist persönliche Tat. »[3]

Das Wesentliche ist also beim sacrificium das Sich-zur-Verfügungstellen, zum Neuknüpfen der heiligen Gemeinschaft. Dieses wird sich nur da als Leiden ausprägen, wo die satisfactio noch zu leisten ist.[4] Ist dieses aber bereits geschehen und handelt es sich zur vollen Durchführung der heiligen Gemeinschaft nur um das Versöhnen Gottes, soweit in unserer Natur die Sündenfolgen überwunden werden, so wird diese Selbsthingabe nicht mehr den Charakter des Leidens und Sterbens tragen können. Sie wird vielmehr, entsprechend der neuen Aufgabe, eine andere Ausprägung erfahren müssen, und zwar eine solche, die eine Vermittlung der Sühne ermöglicht.

(Fortsetzung folgt.)

[1] *Bopp*, Liturgische Erziehung 46.
[2] *Brunner*, a. a. O. 448.
[3] A. a. O. 449.
[4] III D. 18, 6, 3 ad 1 : Meritum satisfactionis ... requirit passionem Christi.

Eine aus frühscholastischen Werken exzerpierte Bibelkatene.

Von P. Thomas M. KÄPPELI O. P., Rom.

In seiner lehrreichen Einführung zur Ausgabe der Opuscula des hl. Thomas von Aquin hat P. Mandonnet auf eine in einer römischen Privatbibliothek sich befindliche Handschrift hingewiesen, die einen anonymen Kommentar zur Bibel enthält und durch eine von späterer Hand angebrachte Notiz dem Aquinaten zugeschrieben wird.[1] Nach Art einer Catena super Bibliam werden Exzerpte aus Werken, die vorzüglich der Frühscholastik angehören, zur Kommentierung der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift aneinandergereiht. Mandonnet untersuchte das Werk nicht näher, ihn interessierte hauptsächlich jene Notiz, die das Werk dem hl. Thomas zuschreibt ; er vermutete nämlich, sie sei durch Reginald von Piperno angebracht worden, als er damit beschäftigt war, ein Inventar der Werke des hl. Thomas anzufertigen. In der neuen Auflage seiner bedeutenden literarhistorischen Untersuchung über die echten Werke des hl. Thomas kommt auch Grabmann auf diese Handschrift zu sprechen auf Grund eigener Einsicht in den Kodex.[2] Auf Grund seiner Untersuchung kommt er zum Schluß, daß man diese Handschrift nicht als einen zwingenden Beweis dafür anrufen könne, daß Reginald von Piperno ein Inventar der Werke des Aquinaten hergestellt habe. Beide Forscher sind darin einig, daß wir hier sicher kein echtes Werk des hl. Thomas vor uns haben. Grabmann hält das Werk aber dennoch für sehr beachtenswert, da eine solche aus Autoren der Frühscholastik zusammengestellte Bibelkatene eine große Seltenheit, wenn nicht ein Unicum sei.

Dank des Entgegenkommens von P. Taurisano O. P. konnte ich die Handschrift, die sich im Archiv des Dominikanerklosters von

[1] S. Thomae Aq., Opuscula Omnia, T. I., p. VI, Parisiis 1927.

[2] Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Zweite völlig neugearbeitete u. vermehrte Auflage. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M.-A. XXII, 1-2), Münster 1931, S. 68-70.

St. Maria sopra Minerva befindet, einsehen und feststellen, daß von dem gleichen Werke weitere Handschriften und wenigstens drei gedruckte Ausgaben bestehen. Ich gebe vorerst eine kurze Beschreibung der mir bekannten Handschriften und weise auf die gedruckten Ausgaben hin; in einem zweiten Teil gehe ich auf den Inhalt des Werkes näher ein.

I.

Die Handschrift von *St. Maria sopra Minerva* hat P. Mandonnet bereits kurz beschrieben. Der Vollständigkeit halber wiederhole ich die Beschreibung, besonders weil Mandonnet und Grabmann in der Lesung jener später hinzugefügten Notiz divergieren. Die Pergamenthandschrift mißt 24 × 33 cm, ist auf zwei Kolumnen geschrieben und umfaßt 262 Folioseiten. Die Schrift deutet auf das Ende des XIII. Jahrhunderts und stammt von der gleichen Hand, ausgenommen fol. 131ra-156vb, die den Psalmenkommentar enthalten. Die gut lesbare Schrift ist durch rote und blaue Initialen und rote Kapitelüberschriften geschmückt. Am obern Rand des ersten Blattes stehen die später angebrachten Vermerke: « *Incipiunt Exceptiones modernorum ... super bibliam per fratrem Thomam. liber conventus sancti dominici de perusio ordinis predicatorum.* » Fol. 9va folgt die von Mandonnet und Grabmann verschieden gelesene und interpretierte Notiz, die das Werk dem hl. Thomas zuschreibt. Da sie einer Hand des XIV. Jahrhunderts entstammt und über Rasur geschrieben ist und sich in keiner andern Handschrift findet, darf man ihr wohl keine große Bedeutung zumessen. Sie lautet: « *frater Tomas de aquino hunc librum incorrectum dimisit, preventus morte. Est expositio brevis totius Biblie secundum quod quidam doctores moderni moraliter tetigerunt; est missa fratri Raynaldo de piperno sine prefatione, prologo et ordinatione que nec alibi invenitur.* » Fol. 258rb und 262ra ist von späterer Hand der Besitzvermerk angebracht: « *Liber Magistri Leonardi de perusio ordinis predicatorum.* »

Wie schon P. Mandonnet bemerkte, handelt es sich um den General des Dominikanerordens Leonardo Mansueti († 1480). M. Santollino bereitet über diesen Generalmeister des Predigerordens eine Monographie vor unter dem Titel: « Un umanista Perugino Domenicano, Fr. Leonardo Mansueti. » Sie würdigt in ihrer Abhandlung auch dessen Verdienst für die Bereicherung der Bibliothek des Dominikanerklosters von Perugia, die er auf 400 Bände erhöhte, so daß der Magistrat von Perugia noch zu Lebzeiten Mansuetis ein Verzeichnis dieser kostbaren

Handschriftensammlung anlegen ließ und gesetzlich eine alljährliche Visitierung derselben verordnete, um zu verhindern, daß die wertvolle Bibliothek der Stadt verloren gehe. Santollino hat in der Biblioteca communale dieses offizielle Inventar der Bibliothek von S. Domenico di Perugia wiedergefunden. Es wurde im Jahre 1473, also noch zu Lebzeiten Mansuetis, von einem gewissen Fra Leonardo da Firenze O. P. begonnen und umfaßt 454 Bände, darunter auch mehrere Inkunabeln. In der Hoffnung, diese Bibelkatene darin verzeichnet zu finden, durchging ich das Inventar und fand die Handschrift wirklich unter N. 6 des Inventario di S. Domenico di Perugia. Die Beschreibung lautet: « *Expositio brevis super totam bibliam, quam dicitur composuit sanctus Thomas de Aquino et ex dictis et moralibus modernorum primorum doctorum. In volumine magno et pulchro et membrana et cartis vitulinis ex utraque parte rasis, litteris parisinis et pulchris cum tabula magna totius operis in principio, et in fine est tabula epistularum et evangeliorum totius anni de tempore et de sanctis. Sunt in fine quaedam notabilia penitentibus. In fine expositionis apocalissis est scriptum: ‚Liber Magistri Leonardi de Perusio ordinis predicatorum', et idem est in fine libri. Hic liber fuit emptus de mense Januarii 1473 ducatis octo aureis.* »

Nach dieser äußeren Beschreibung des Kodex lasse ich eine kurze Inhaltsangabe folgen. Bl. 1ra-9va enthalten eine Tabula der kommentierten Bücher des Alten Testamentes; mit schwarzer Tinte wird das Initium des glossierten Schriftverses angegeben, mit roter der zitierte Autor und der Kapiteltitel des Exzerptes. Bl. 10ra beginnt der Kommentar, das Initium lautet: « *Ricardus. Quomodo prima mundi creatio moraliter agatur in nobis. — In principio creavit deus celum et terram. Celum spiritus, terra corpus, quia sicut celum terra sublimius et solidius sic excellentior et dignor est corpore spiritus.* »[1] Der Kommentar zu den Büchern des Alten Testamentes füllt Bl. 10ra-156vb aus. Bl. 157ra-162vb enthalten eine Tabula zum Kommentar der Bücher des Neuen Testamentes. Dem Kommentar zum Neuen Testament gehen zwei anonyme sermones auf den ersten Sonntag im Advent voraus, Bl. 163ra-164va, deren Incipit lautet: 1. *Adventus initium hodie celebrantes, adventus autem non cuiuscumque sed profecto cuiusdam maiestatis.* — 2. *Fratres scientes quia hora est .... Solent peregrini de nocte surgentes sese mutuo*

[1] Zitiert wird hier Posteriorum Excerptionum lib. 1, cap. 2. (Migne PL 175.636.) Das Werk wird von Migne Hugo v. St. Viktor zugeschrieben, gehört aber faktisch Richard v. St. Viktor an.

excitare. Bl. 164va-246ra enthalten die Katene zu den Büchern des Neuen Testamentes. Bl. 246rb-258rb folgen 20 Sermones eines Gaufridus über die Geheime Offenbarung : *Gaufridus. Super Apocalypsim. Sermo primus. Apocalypsis ihesu christi etc. Cum beatus iheronimus asseveret non modo tot sententias librum apocalypsis continere quot verba.* Bl. 258va-260rb folgt ein Verzeichnis der « *Capitula epistularum et euuangeliorum sicut leguntur in ecclesia per totum annum.* » Bl. 260va-262ra enthalten einen kurzen Traktat über die heilige Beichte unter dem Titel : « *Que sunt necessaria penitentibus.* » Das incipit lautet : *(P)eniteat cito peccator cum sit misereator judex et sunt hec quinque tenenda tibi.*

Außer der Handschrift von St. Maria sopra Minerva bestehen eine Reihe weiterer Handschriften des gleichen Werkes. Auf sie wurde früher schon hingewiesen, nur fiel es niemand auf, daß sie das gleiche Werk enthalten wie die Handschrift von St. Maria sopra Minerva, und sie wurden auch deshalb weniger beachtet, weil sich in keiner die oben genannte Notiz findet, durch die das Werk dem hl. Thomas zugeschrieben wird. P. Denifle wies in seiner Abhandlung über die abendländischen Schriftausleger auf zwei Handschriften hin : Bibliothèque Mazarine 179 und Reims 163.[1] Kodex *Mazarine 179*[2] ist eine Pergamenthandschrift aus der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts ; sie umfaßt 233 Folioseiten, die zweispaltig beschrieben sind ; Größe : 223 × 321 mm. Bl. 1-223 enthalten die Bibelkatene, der Psalmenkommentar steht zwischen Job und dem Buch der Sprüche, während er in der römischen Hs. am Schluß der Bücher des Alten Testamentes steht. Vor dem Kommentar zum Neuen Testament fehlen die zwei Sermones. Bl. 223^{v}-232^{v} folgen die Sermones Gaufridi super Apocalypsim.

Die Pergamenths. der Bibliothek von *Reims 163* gehört dem Ende des XIII. Jahrhunderts an ; sie umfaßt 193 Folioseiten, ist auf zwei Spalten geschrieben, Größe 342 × 255 mm. Bl. 1-182 enthalten die Bibelkatene, Bl. 183-193 die Sermones des Gaufridus super Apocalypsim.

Auf zwei weitere Handschriften hat G. Lacombe hingewiesen[3] : Arras 96 und Univ.-Bibl. Leipzig 109. Die Hs. der Bibliothek von *Arras 96* umfaßt 177 zweispaltig beschriebene Pergamentblätter ; die

[1] Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio. Mainz 1905. S. 135. Vgl. *A. Landgraf*, Handschriftenfunde aus der Frühscholastik. Zeitschr. f. kath. Theol. 53 (1929) 103.

[2] Prof. M. M. Davy hatte die Freundlichkeit, die Handschrift für mich einzusehen. Ich spreche ihr dafür meinen aufrichtigsten Dank aus.

[3] Studies on the Commentaries of Cardinal Stephan Langton. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5 (1930) 133.

italienische Schrift deutet auf das XIV. Jahrhundert. Das anonyme Werk ist betitelt als « Expositiones Biblie » und gehörte der Abtei St. Vedast in Arras. Bl. 1-115 enthalten die Bibelkatene, Bl. 115 folgen die Sermones Gaufridi super Apocalypsim.

Der Kodex der Universitätsbibliothek von *Leipzig 109* ist eine Pergamenths. des XIV. Jahrhunderts, die aus dem Kloster von Altzell stammt. Sie zählt 205 Folioseiten und mißt 34,8 × 25 cm. Bl. 1-195^v enthalten die Bibelkatene, die den Titel « Moralis exposicio Biblie » trägt. Bl. 196-205^v enthalten die Sermones des Gaufridus super Apocalypsim.

Eine weitere, bisher unbeachtete Handschrift ist, nach dem Incipit des Hs.-Katalogs zu schließen, *Kodex 1423 der Stadtbibliothek von Troyes*. Die Pergamenths. umfaßt zwei Bände in 4°; die gotische, mit roten Initialen und Titelüberschriften geschmückte Schrift, weist auf das XIV. Jahrhundert hin; der I. Bd. zählt 269 Bl., der II. 210 Bl. Der Katalog betitelt das Werk : « Incerti Expositiones e sanctis Patribus et diversis auctoribus excerptae super Vetus et Novum testamentum. »

Es lassen sich wahrscheinlich noch weitere Handschriften dieses eigenartigen Werkes finden. Was nun die *gedruckten Ausgaben* betrifft, so hat P. Denifle [1] auf zwei Pariser Ausgaben aus den Jahren 1550 und 1574 hingewiesen. Ich konnte in der vatikanischen Bibliothek einen noch älteren Druck feststellen aus dem Jahre 1520, ebenfalls in Paris. Der Titel dieser Ausgabe lautet : « *Allegoriarum moraliumque sententiarum in utrumque divine legis instrumentum (excepto dumtaxat psalterio, in quod seorsum molimur opus) abs triginta preclaris et religione et doctrina viris, quorum nomina iam pridem in caelis scripta sunt et in tergo huius subscribuntur, mira industria concinnata miscellanea secundum Bibliorum ordinem.* » Das Werk erschien bei Jodocus Badius Ascensius. Wie der Titel schon angibt, fehlt der Kommentar zu den Psalmen in dieser Ausgabe, weil der Drucker einen andern Psalmenkommentar unter der Presse habe. [2] Ebenso fehlen, wie auch in den späteren Drucken, die Sermones des Gaufridus über das Buch der Geheimen Offenbarung.

[1] Die abendländischen Schriftausleger, S. 135.

[2] Am Schluß des Jobkommentars gibt er nähere Angaben : « Super Psalterium autem et cantica canticorum duo seorsum habentur opera grandia. Alterum domini Jacobi Parez Christopolitani Episcopi : quod iam sepicule impressimus. Alterum quod iam sub prelo nostro est : Collectarium Herentalli et de Turre Cremata in Psalterium. Et venerandi patris Thome Cisterciensis : ac longe Reverendi Cardinalis Domini Johannis Halgrini de Abbatisvilla in Cantica Canticorum. »

Die beiden Pariser Drucke 1550 und 1574 erschienen unter dem Titel: « *Allegoriae simul et Tropologiae in locos utriusque Testamenti selectiore iudicio collecte ac propensiore studio deprompte et in ordinem digeste, e monimentis unius et triginta Authorum.* » Der Benediktiner Othmar Luscinius (Nachtigall) von St. Ulrich in Straßburg, der diese Ausgaben besorgte, fügte an Stelle des fehlenden Psalmenkommentars des ersten Druckes seinen eigenen Psalmenkommentar hinzu; dies erklärt auch, warum aus den 30 Autoren des ersten Druckes 31 wurden.

II.

Wie anfangs schon darauf hingewiesen wurde, werden bei der Kommentierung der ausgewählten Schriftverse fast ausschließlich « doctores moderni » berücksichtigt, und zwar, wie wir sehen werden, mit Vorliebe Schriftsteller aus dem Zisterzienserorden. Was das Feststellen der zitierten Autoren erschwert, ist der Umstand, daß die Werke, aus denen der Kompilator schöpft, nie angegeben werden. Ich habe versucht, von jedem Autor ein oder zwei Zitate zu verifizieren, um sicher zu sein, um wen es sich handelt. Aus der *patristischen Periode* werden nur drei Autoren zitiert, und diese ziemlich selten. Den Vorrang unter diesen hat *Cassianus;* die Exzerpte scheinen mit Vorliebe den Collationes entnommen zu sein, so zitiert er zur Kommentierung von Deuter. 7, 1: Collat. 5, cp. 16 (PL 49.632); zu Matth. 5, 4; Collat. 12, cp. 6 (PL 49.877). Mehrere Male begegnen uns Zitate eines *Petrus Ravennas;* natürlich kann es sich nicht um den gewöhnlich unter diesem Namen bezeichneten Juristen handeln, da er erst gegen 1510 starb, und wir hier Handschriften aus dem XIII. Jahrhundert vor uns haben. Die Untersuchung der zitierten Fragmente ergab, daß es sich um den Kirchenlehrer *Petrus Chrysologus*, Erzbischof von Ravenna, handelt, so wird zu Matth. 28, 1 ein Fragment von Sermo 74, De resurrectione Christi (PL 52.409), zu Ps. 1, 1 ein Stück aus Sermo 44 (PL 52.323) angeführt. Ein einziges Mal wird *Gregor d. Gr.* zitiert, als Einleitung zum Matthäuskommentar wird Moral. 33, 7 (PL 76.680) angeführt.

Alle übrigen Autoren gehören dem Zeitalter der Scholastik an, und zwar fast ausschließlich der Frühscholastik. Den ersten Rang nehmen die *Zisterzienser* ein. Zitate aus den Werken des *hl. Bernhard* werden mit Vorliebe angeführt, er ist der wohl am meisten zitierte Schriftsteller: z. B. zu Gen. 2, 21 wird zitiert: In Septuag. Sermo 2, 1 (PL 183.166); zu Matth. 6, 22: Liber de praecepto et dispensatione

14, 36 (PL 182.881). Ein weiterer Zisterzienserschriftsteller, der fleißig zitiert wird, ist *Balduin*, Erzbischof von Canterbury ; zu Exod. 16, 14 wird dessen Werk De commendatione fidei (PL 204.748) exzerpiert, zu Rom. 6. 6 ein Fragment aus dem Tractatus undecimus De verbis apostoli « Vetus homo noster crucifixus est » (PL 204.521). Selten begegnen uns Zitate aus den Werken des Zisterzienserabtes *Ernald von Bonneval ;* zu Luc. 23, 40 wird dessen Traktat De septem verbis Domini in cruce 2 (PL 189.1690), zu Joh. 9, 25, tr. 3 (PL 189.1693) angeführt. Häufiger wird der Zisterzienser *Gilbert von Hoilandia* exzerpiert, so z. B. zu Gant. 3, 7 : In Cant. sermo 16, 3 (PL 184, 83), zu Jac. 1, 2 : In Cant. sermo 32, 5 (PL 184.168). Sehr oft begegnet uns der Name *Gaufridus ;* wie schon eingehends bemerkt wurde, stehen in den Handschriften am Schluß der Bibelkatene vom selben Gaufridus ungedruckte Sermones über die Geheime Offenbarung. Dieser Gaufridus ist, wie ich durch Verifizierung eines Zitates feststellen konnte, der Zisterzienser *Gottfried von Auxerre ;* zu Matth. 6, 9 wird ein Stück seiner Ep. ad Josbertum (PL 185.618) verwertet, dieses Werkchen enthält eine kurze Erklärung des Vaterunsers und wird zur Auslegung der diesbezüglichen Matthäusverse verwertet. Daß die Predigten über die Geheime Offenbarung vom gleichen Verfasser stammen, wird angedeutet ; im zweiten Sermo erzählt er eine Begebenheit aus dem Kloster Clairvaux aus den ersten Jahren seines Mönchslebens : « In primis annis conversionis nostre », im siebten Sermo nennt er den hl. Bernhard « dulcissimus pater noster sanctus bernardus ». Gottfried dürfte wohl der nach Bernhard am meisten zitierte Autor sein. Ein anderer Zisterzienser, der aber nur selten zitiert wird, ist der Abt *Serlo von Savigny*. Exzerpte aus seinen Predigten begegnen uns z. B. zu Is. 54, 11 : Sermo I. In dedicat. Eccl. (F. B. Tissier, Bibl. Patr. Cist. 1662, T. IV., S. 125) ; Sap. 10, 19 : Sermo 4 De omnibus sanctis (ib., T. VI., S. 122). Öfters begegnet uns *Isaak von Stella*, z. B. zu Matth. 5, 3 : Sermo in festiv. omnium sanct. I (PL 194.1689), zu Matth. 4, 1 : Sermo I in Dom. I Quadrag. (PL 194.1787) und der Schüler des hl. Bernhard *Guerricus von Igny*, so z. B. zu 3 Reg. 3, 27 : Sermo in Nativ. Domini III, 4 (PL 185.37), zu Matth. 11, 11 : Sermo in Nativ. Joh. Bapt. 2, 1 (PL 185.167). Von den beiden Zisterziensern *Odo von Orimond* und *Odo Tusculanus* konnte ich bisher kein Zitat verifizieren. Zitate aus dem Speculum charitatis des *Aelred von Rieval* begegnen uns z. B. zu Ps. 72, 28 : lib. 1, cp. 3 (PL 195.507) ; Matth. 11, 30 : lib. 1 cp. 27 (PL 195.531). Von *Adam von Peirseigne* († 1221) stellte ich folgende Exzerpte fest : zu Eccli. 24,

19 : Fragmenta Mariana, Fragm. 7 (PL 211.753-754), zu Matth. 17, 1 : Epist. 22 (PL 211.663).

Neben den Schriftstellern des Zisterzienserordens werden zwei Vertreter der Schule von St. Viktor sehr häufig zitiert : Hugo und Richard. *Hugo von St. Viktor* begegnet uns z. B. zu Gen. 1, 4 : De sacram. 1, 1, 12 (PL 176.196), zu Gen. 6, 14 : De arca Noe morali 1, 4 (PL 176.629). *Richard von St. Viktor* zu Gen. 15, 9 : De sacrificio David (PL 196.1034) ; zu Marc. 1, 44 : De potestate ligandi et solvendi 13 (PL 196.1168).

Auch einige dem Benediktinerorden angehörige Schriftsteller begegnen uns, so z. B. *Hildebert von Lavardin* zu 1 Cor. 7, 25 : Epist. 21 (PL 171.195), *Bruno von Segni* zu Gen. 1, 10 : Expos. in Gen. 1 (PL 164.152), zu Exod. 26, 1 : Expos. in Exod. 26 (PL 164.317) ; ferner *Drogo*, später Bischof von Ostia und Kardinal, zu Joh. 19, 28 : Sermo de sacram. Dominicae passionis (PL 166.1581), zu Luc. 23, 42 : id. (PL 166.1522), *Radulfus von Flaix* wird sehr oft benutzt, zu Lev. 1, 2 : Expos. in Levit. 1 (Maxima Bibl. Veterum Patrum, T. XVII, Lyon 1677, S. 52).

Zu 3, Reg. 6, 7 wird ein gewisser *Aithardus* oder *Achardus* zitiert, in der römischen Hs. heißt er Michardus ; ob es sich um Achard von St. Viktor, oder, da jene Stelle gerade vom Tempelbau handelt, um den Augustiner Achard von Aroasia, der einen ungedruckten Traktat Super templo Salomonis verfaßte, handelt, konnte ich noch nicht feststellen.

Weitere Schriftsteller, deren Werke exzerpiert werden, sind *Petrus Lombardus* und *Petrus Damiani*, der letztere z. B. zu Exod. 1, 13-14 : Institutio monialis 2 (PL 145.733), zu Matth. 12, 36 : Sermo 73 (PL 144.916). Mehrere Male begegnen uns Zitate des Regularkanonikers *Hugo von Fouilloi*, so zu Lev. 14, 4 : De bestiis et aliis rebus 1, 32 (PL 177.29). Von *Wilhelm von St. Thierry* begegnet uns zu 1 Petr. 1, 22 ein Fragment aus dem Liber de vita solitaria 2, 2, 11 (PL 184.345), das nach der neueren Forschung den Kartäuser Guigo II. zum Verfasser hat. Von *Petrus Cantor* begegnen uns Exzerpte aus dessen Verbum abbreviatum, so zu Ps. 128, 4 : cp. 10 (PL 205.43), zu Hebr. 12, 12 : cp. 121 (PL 205.313).

Etwa 10 Mal finden wir Auszüge aus den Werken eines *Wilhelm von Calloe* (oder Cailloe), die ich noch nicht näher bestimmen konnte. Endlich wird unter dem Titel : *Canticum* oder *Cantica sine titulo* ein anonymes Werk angeführt.

Ein letzter Schriftsteller, der sehr fleißig benützt wird zur aszetisch-

mystischen Kommentierung, allerdings nur der Bücher des Alten Testamentes, ist der Kardinal *Stephan Langton*, dessen Schrifttum durch die vorzüglichen Arbeiten von Lacombe, Landgraf, Lottin, Smalley und Gregory einer kritischen Sichtung unterzogen wird. [1] Besonders G. Lacombe hat die zahlreichen Kommentare zur Heiligen Schrift auf Grund der Handschriften untersucht und kommt bei dieser Gelegenheit auch auf die Langton-Zitate dieser Bibelkatene zu sprechen. [2] Er verglich einige Zitate der Hs. 179 der Bibliothèque Mazarine mit dem in Bibl. nat. lat 384 enthaltenen Kommentaren Langtons zu Esdras, Nehemias und Tobias und mit dem in der Hs. 204 der Bibliothek von Chartres sich befindlichen Kommentar zum Buche der Makkabäer. Das Resultat des Vergleiches war, daß die Langton-Zitate von Cod. Mazarine 179 zwar genügten, um eine Identität des Verfassers festzustellen, wegen ihrer ziemlich starken Abweichungen aber die Frage nach verschiedenen Textrezensionen stellen. Es lassen sich jedoch auch Zitate finden, die mit dem Text des diesbezüglichen Schriftkommentars Langtons fast wörtlich übereinstimmen. Ich wähle als Beispiel den Kommentar zum Buche Ruth. Lacombe hat den Text des dreifachen Kommentars zu diesem Buche, der glossa completa, moralis und litteralis, aus drei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek veröffentlicht. [3] Die vom Kompilator der Bibelkatene zum Buch Ruth ausgewählten Exzerpte sind alle Stephan Langton entnommen und schließen sich manchmal mehr an den Text der vollständigen Glosse an, manchmal enger an den Text der moralischen Glosse. Ein Beispiel wird dies illustrieren :

Hs. S. Maria sopra Minerva fol. 59rb.	Bibl. nat. lat. 384 fol. 98vb (vollständige Glosse).	Bibl. nat. lat. 510 fol. 82va (glossa moralis).
Cuius est hec puella ? Quando quis sollicite spicas, id est sententias Sacre Pagine colligit, Dominus a messoribus, id est doctoribus statum ipsius requirit. Quod	*Cuius est hec puella ?* Quando quis sollicite colligit spicas, id est sententias Sacre Scripture, Dominus acquirit statum eius a messoribus, id est doctori-	*Cuius est hec puella ?* Quando quis colligit sollicite spicas, id est sententias Sacre Pagine, Dominus requirit statum ipsius a messoribus, id est doctoribus ;

[1] Die neueste Literatur ist zusammengestellt im Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5 (1930) 7. Vgl. auch *B. Smalley*, St. Langton and the four senses of Scriptures. Speculum 6 (1931) 60-76.

[2] Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5 (1930) 134 f.

[3] Ib. S. 86 ff.

tunc facit cum provocat ad predicandum, unde ipse quesivit a Phylippo : « Unde ememus panes ut manducent hij ? » Sed nota quod in puella sit simplicitas, puritas, que colligentibus spicas necessaria sunt.	bus, scilicet cum provocant eum ad predicandum, unde ipse quesivita Philippo : » Unde ememus panes ut manducent hii ? » Et doctor si non vult visere tales, simplices, Dominus queret ab eis animas eorum. Nota quod in puella est simplicitas et puritas. Hec necessaria sunt colligentibus spicas Sacre Pagine. . . .	tunc Dominus querit a doctoribus cum provocat ad predicandum, unde ipse quesivit a Philippo : « Unde ememus panes ut manducent hii ? » Et si doctor non vult visere tales simplices, Dominus querit ab eis animas eorum. Nota quod in puella est puritas et simplicitas. Hec necessaria sunt colligentibus spicas Sacre Pagine. . . .
Rogavit ut spicas colligeret. Quia oratio debet esse preambula lectionis.	*Rogavit,* etc. Quia oratio debet semper esse preambula lectionis.	(fol. 82vb) *Rogavit ut spicas colligeret* quia oratio debet esse preambula locutionis. . . .
Et ait Booz : ne vadas ad alterum agrum, id est ad alteram facultatem, ex quo audisti theologiam.	*Et ait Booz,* Christus, *ne vadas in alterum agrum,* id est ad alteram facultatem, ex quo audisti theologiam. . . .	*Ager ille. etc., alterum agrum,* id est in alteram facultatem, ex quo audisti theologiam. . . .
Et iungere puellis, id est animabus simplicibus, quia convictu mores formantur.	*Et iungere puellis,* id est animabus simplicibus quia convictu mores firmantur. . . .	*Et iungere puellis,* id est animabus simplicibus quia convictu mores firmantur. . . .
Vade ad sarcinulas, id est imple opere quod audisti. Per hoc autem quod diminutivum ponit, notat quod cum omnia bona fecerimus, dicamus : « servi inutiles sumus. »	*Vade ad sarcinulas,* quasi imple opere que audisti. . . . Per hoc enim quod diminutivum ponit, notat quod cum omnia bene « fecerimus scilicet dicamus : « servi inutiles sumus. »	*Vade ad sarcinulas,* quasi imple opere quod audisti. . . . Per hoc quod diminutivum ponit notat quod cum omnia bene fecerimus, dicamus : » servi inutiles sumus. »

Was die Verfasser-Frage betrifft, so wird es in Anbetracht des unpersönlichen kompilatorischen Charakters des Werkes nicht leicht sein, den Autor mit Sicherheit festzustellen. Unwillkürlich denkt man an einen Zisterzienser, da die Schriftsteller dieses Ordens mit solcher Vorliebe zitiert werden und in den Handschriften die Sermones des

Zisterziensers Gottfried von Auxerre mit dieser Bibelkatene zusammenstehen. Ähnliche kompilatorische Werke eines Zisterziensers sind z. B. die in Cod. Troyes 186 und 705 (XIII. Jahrh.) enthaltenen « Excerptiones e libris viginti et trium auctorum », des Wilhelm von Montaigu (de Monte Acuto), der 1227 Abt von Cîteaux wurde. Da keiner der großen Theologen des XIII. Jahrhunderts mehr angeführt wird, muß die Abfassung wohl in die erste Hälfte des XIII. Jahrhunderts verlegt werden. P. Denifle meint, der jüngste Autor, der zitiert wird, sei der als Odo Tusculanus angeführte Odo von Châteauroux, Kardinal von Frascati († 1273). Es ist aber auch möglich, daß dieser Odo Tusculanus Odo von Ourscamp, ebenfalls Bischof von Frascati († 1171) ist. Erst die Verifizierung der wenigen Zitate des Odo Tusculanus wird dies genau feststellen. Sollte es sich um Odo von Ourscamp handeln, dann wäre Adam von Perseigne († 1221) der jüngste Autor, der zitiert wird. Mit Lacombe nehme ich das Jahr 1230 als annähernde Abfassungszeit an. Auf jeden Fall ist es auffallend, daß keiner der großen Theologen der Hochscholastik mehr angeführt wird. Inhaltlich haben die exzerpierten Stellen meistens aszetisch-mystischen Charakter ; es handelt sich also um eine glossa moralis, wie schon der Titel des ersten Exzerptes deutlich angibt : « Quomodo prima mundi creatio moraliter agatur in nobis », und diesen moralischen Charakter der ausgewählten Fragmente hat der Kompilator des Werkes einheitlich gewahrt.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung.)

Die Weltschöpfung bei Thomas von Aquin.

Die persönliche Lehrselbständigkeit war im Mittelalter größer als viele Moderne meinen. Die mannigfaltig verschiedenen Geistesrichtungen oder Schulen bestätigen das. Mehr noch die Lehrabweichungen über dieselben Fragen im Schoße *derselben* Schule. Das Schöpfungsproblem ist ein schlagender Beweis für die mittelalterliche Vielgestaltigkeit. Anselm Rohner O. P. hat hiefür mit seiner gründlichen Studie über die Creatio bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas einen frappanten Beweis erbracht. [1] Alle drei weichen in wesentlichen Punkten voneinander ab, und merkwürdigerweise ist die Kluft zwischen Lehrer und Schüler noch am allergrößten. Eigentlich stimmen Albert und Thomas nur darin überein, daß sie beide, die *zeitliche Schöpfung* als Glaubensartikel verteidigend, die *Creatio aeterna* des Aristoteles für philosophisch unbeweisbar und theologisch häretisch erklären. [2] Von allen dreien hält nur der Aquinate die Creatio ex nihilo für philosophisch streng beweisbar. [3] Dagegen hält er weder die Notwendigkeit der *zeitlichen* Schöpfung noch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer *ewigen* Creatio für philosophisch beweisbar und tritt damit wieder teilweise mit Albert, teilweise mit Maimonides in Gegensatz. [4] Für mich ist es vielsagend, daß nicht einmal Albert d. Gr. und Maimonides, die doch scharfe Köpfe waren, die Weltschöpfung aus nichts für philosophisch beweisbar hielten. Es zeigt das wieder auf die enorme Schwierigkeit des Problems hin, die wir bei Aristoteles betonten. Auch Thomas wäre nicht zu seinem Resultate gelangt, ohne die völlige Penetration der *Akt-* und *Potenzlehre.*

[1] Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster i./W. 1913.

[2] Das. S. 138.

[3] Das. 136-137.

[4] Das. 136-138.

In welch außerordentlichem Maße das Schöpfungsproblem den englischen Lehrer interessierte, zeigt und offenbart sich dadurch, daß er nicht bloß in allen großen Werken, wie *Sententiae*, *Summa theologica*, *Summa contra Gentes*, *Quaestiones disputatae* dazu Stellung bezog, sondern überdies noch in *besondern Schriften* seinen Standpunkt zur Frage eingehender erörtert hat. [1]

Zwei Hauptfragen schweben uns hier vor Augen : *der Beweis des hl. Thomas für die Weltschöpfung* und die *Art und Weise*, wie er die Creatio ex nihilo aufgefaßt hat. Die erstere berührt die *Existenz* der Weltschöpfung, die andere die *Natur* derselben.

a) Der Beweis für die Weltschöpfung.

Eigentlich hätten wir von den « Beweisen » für die Weltschöpfung reden sollen, denn die Argumente, die Thomas für die Creatio anführt, sind zahlreich, zumal in Contra Gentes und De Potentia. Wer in der Geschichte der vorthomistischen Philosophie zu lesen versteht und das Los des Schöpfungsproblems bei Plato-Aristoteles und den Neuplatonikern kennt, wird es besonders interessant finden, daß Thomas der Creatio der *Materia prima* und der *Engel*, d. h. überhaupt der geistigen Substanzen seine spezielle Aufmerksamkeit schenkt. Die Beweise, welche er für diese zwei Punkte anführt, sind sogar zahlreicher als wie jene, die er für die Weltschöpfung im allgemeinen ins Feld führt. Er zeigt damit, daß er die Klippen und Schwächen der frühern Zeiten in bezug auf die Entwicklung des Problems sehr wohl kannte, wenn er auch die Rollen der Anhänger und Gegner nicht immer genau richtig verteilte, was uns bei dem damaligen Stand der Geschichtskenntnisse kaum stark in Staunen setzen wird. Wir werden, dem Gesagten entsprechend, der Schöpfung der ersten Materie und der Engel speziell Bemerkungen widmen.

Selbstverständlich mußte Thomas als **Voraussetzung** der Kreationsbeweise die 5 Wege des Gottesbeweises zugrunde legen. Tatsächlich laufen alle Argumente zugunsten der Weltschöpfung aus Nichts mittel-

[1] II. Sent. D. 1. q. 1 ; q. 2 ; D. 17. q. 2. a. 2. Summa theol. I. q. 44-46 ; q. 61. 1 ; I. q. 90. 2. S. Contra Gent. II. c. 6 ; c. 15-38 ; c. 85. 97. Quaest. disp. de Potentia, q. 3. a. 1-19 ; q. 4. a. 1 u. 2. Compend. Theol. c. 67-70 (Ed. *Vivès*, 27. p. 22-23). *De aeternitate mundi contra murmurantes* (Ed. *Vivès*, 27. p. 450-453). *De substantiis separatis seu de natura angelorum*, c. 7-8 (Ed. *Vivès*, 27. 287-292). Quodl. III. a. 39 (Ed. *Vivès*, 15. 430) Quodl. XII. a. 7 (ib. 599).

bar oder unmittelbar auf Gott als *erste einzige Weltursache a se*, als erste *Wirkursache*, als erstes absolut *notwendiges*, *vollkommenes*, alles *ordnendes* Sein zurück.

Damit können wir hier die **Kreationsbeweise** kurz und übersichtlich skizzieren — denn nur darum kann es sich hier handeln. Weil Gott allein 1. die ursachlose Ursache ist, weil er 2. das summum ens ist, weil er 3. die allgemeine Ursache, also die Ursache aller anderen Ursachen ist, weil er 4. allein das Sein per essentiam ist, weil er 5. allein das ens absolute necessarium ist, weil er 6. als absolute Vollkommenheit alle Vollkommenheiten der Weltdinge in sich enthalten muß, deshalb muß 1. alles andere das Sein ab alio haben ; müssen 2. alle anderen Dinge, die mehr und weniger Sein besitzen, dasselbe von ihm haben ; müssen 3. alle anderen Ursachen als Partikulärursachen von ihm als Universalursache des Seins als solchem abhangen ; müssen 4. alle Weltdinge als Participata ihr ganzes Sein von dem Sein per essentiam haben ; müssen 5. alle anderen Dinge potenziell sein und selbst jene, welche, wie die kreatürlichen Geister, eine relative Notwendigkeit besitzen, die Ursache ihrer Notwendigkeit in Gott haben ; müssen 6. alle Geschöpfe ihre Vollkommenheiten, also alles Sein von Gott dem absolut Vollkommenen empfangen haben. [1] Damit ist die Notwendigkeit der Schöpfung der Weltdinge unwiderleglich bewiesen.

Von den sechs skizzierten Beweisen, die Thomas in Contra Gentes ausgiebig entwickelte, bevorzugte er offensichtlich das Argument des ens *per essentiam* und ens *per participationem*. Er hat es in alle Werke aufgenommen, in denen er die Notwendigkeit der Creatio beweisen will. In seinen *Sententiae* und in der *Summa theologica* ist es das einzige Argument, das er für die These anführt. [2] In seinen Ausführungen über die Natur der Engel führt er es ausdrücklich auf die Lehre von *Essenz* und *Existenz* zurück. [3] In seinem *Compendium Theologiae* fügt er ihm nur ein zweites Argument, das von der ersten « Wirkursache », bei. [4] In *De Potentia* ist es von zwei weiteren Beweisen, die wir oben erwähnten, begleitet. [5] Daselbst entwickelt er in einem folgenden, berühmt gewordenen Artikel die tiefe, scharfsinnige Theorie über die Gesamtkausalität Gottes in der kreatürlichen *Tätigkeit*. Weil Gott das

[1] II. C. Gent. 15.
[2] II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2 ; S. th. I. 44. 1.
[3] De substantiis separatis seu de natura angelorum, a. 7 (Ed. *Vivès*, 27. 288).
[4] Comp. Theol. c. 67 (Ed. *Vivès*, 27. 22-23).
[5] Pot. q. 3. a. 5.

einzige Schöpferprinzip alles Seins ist, gibt er der geschöpflichen Ursache nicht bloß die *Kraft zu handeln* und muß er *sie erhalten*, sondern er muß sie auch zum *Handeln bewegen*, « movet eam ad agendum », und er ist in bezug auf die Wirkung sowohl die Ursache des *Seins* als Sein, als auch *dieses* oder *jenes* Seins, da die Kreatur als bloße Instrumentalursache nur kraft Gottes, der Hauptursache, zu wirken vermag und jeder Wirkung nichts intimer und tiefer ist als das Sein selbst, das nur die erste schöpferische Ursache hervorzubringen vermag.[1] Es zeigt sich da, wie bei Thomas *Creatio*, die *Realdistinctio* von Essenz und Existenz und *Praemotio* aufs innigste und unzertrennlich miteinander verkettet sind!

Thomas hat, so bemerkten wir früher, seine ganz spezielle Aufmerksamkeit der Schöpfung der **Materia prima** geschenkt. Er hat diese Frage sogar in eigenen Artikeln zum Gegenstande seiner Forschung gemacht.[2] Er hat, unseres Erachtens mit Unrecht, die Creatio der Materia Plato und Aristoteles zuerteilt. Dennoch hat er dabei mit auffallender Geistesschärfe den *Grundirrtum* der ganzen alten Philosophie und die Ursache desselben erfaßt. Die alten Philosophen, so bemerkt er stetig, vermochten nicht zu unterscheiden zwischen dem Wirken der *Universalursache*, welche das *Sein als solches* und damit das Totalsein hervorbringt, und den *Partikularursachen*, die durch bloße Veränderung aus einem bereits vorliegenden Stoffe ein *Partikulärsein*, dieses oder jenes, verursachen. Daher ihr bekanntes Prinzip : « Aus Nichts wird nichts. »[3] Faktisch wirkt die *Partikulärursache* nur durch *Veränderung* auf Grund von etwas *Vorhandenem*, das diese oder jene Form erhält, also ein *Partikulärsein* ist ; ihre *Tätigkeit* ist nicht ihre Substanz selbst ; sie muß daher in etwas *Passivem*, dem sie *proportioniert* sein muß, aufgenommen werden.

Ganz anders wirkt Gott als *Universalursache*, deren *Tätigkeit* ihre eigene *unendliche Substanz* selbst ist, die daher nicht in etwas *aufgenommen* werden kann, und der nichts *proportioniert* sein kann. Eben

[1] Ib. a. 6.

[2] S. Theol. I. 44. 2 ; II. C. Gent. 16.

[3] « Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant, materiae omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus *particularium* agentium semper videbant aliquid actioni praejacere ; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in *particularibus* agentibus verum est. Ad *universalis* autem agentis, quod est *totius esse* activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est ». II. C. Gent. 16. Dasselbe S. Th. I. 44. 2 ; III. Pot. a. 5.

weil Gott die erste einzige Universalursache ist, bringt er das Sein als *Sein*, «ens ut ens», also *alles Sein* hervor, folglich *aus Nichts* [1], denn er kann doch nicht zu seiner *Tätigkeit voraussetzen*, was er durch seine Tätigkeit selbst hervorbringt: «Nullum agens praeexigit ad suam actionem id, quod per suam actionem producit.» [2] Aus all dem, was die materia prima *in sich ist*, verlangt sie Gott als ihren Schöpfer: denn sie ist etwas *Real-Potentielles*. Weil sie *real* ist, muß sie ihr Sein auch von Gott, der Universalursache, haben. Weil sie *potentiell* ist, setzt sie das absolut Aktuelle voraus, das prioritate naturae ihr vorangehen muß. Wäre alles das nicht so, dann gäbe es in der materiellen Erzeugung gar kein Erstes. [3] Die Materia prima muß also selbst aus Nichts erschaffen sein. — Damit hat Thomas eine Schwierigkeit gelöst, welche, meiner Ansicht nach, die alt-heidnische Philosophie nie überwand und über deren enorme Tragweite wir, von Aristoteles handelnd, das Wichtigste sagten. Evident ging auch dieser Geistessieg nur aus der mit *eiserner Konsequenz durch und weiter geführten Lehre von Akt und Potenz hervor!*

Neben der Herkunft der Materia prima war bei den alten Philosophen der Seinsursprung der geistigen Geschöpfe, also unserer **Engel,** mit Einschluß der geistigen Seele ein Problem, vor dem sie ratlos dastanden. Gewiß machten Plato und Aristoteles, denen Thomas die Creatio zuschrieb, auch sie von dem ersten Beweger abhängig. Aber über ihren *Seinsursprung* schwiegen sie. Die *Schwierigkeit* war eine ganz besondere, die Thomas bei vielen alten Philosophen ganz richtig durchschaute. Sie kannten nur ein «Werden», «ein Erzeugen», eine *Mutatio* aus bereits vorhandener Materia. [4] Deshalb schrieben manche auch den geistigen Geschöpfen eine Zusammensetzung von *Materie* und *Form* zu, um ihren Ursprung leichter zu erklären. [5] Allein das geht nicht an. Wie aber dann den Ursprung *einfacher, geistiger* für sich existierender Formen erklären? Das konnten sie nicht und deshalb hielten sie dieselben für unentstanden, zumal auch Plato und Aristoteles jene geistigen Substanzen für ewig hielten. [6]

Der Grund dieses Irrtums lag also darin, daß sie außer der Erzeugung und Mutatio keine andere *höhere Entstehungsweise* kannten und

[1] S. Th. I. 44. 2.
[2] Comp. Theol. c. 68.
[3] II. C. Gent. 16.
[4] De natura angelorum, c. 7 ad. 1.
[5] Ib. [6] Ib. ad 4.

daher zwischen *Universalursache* und *Partikulärursache* nicht zu unterscheiden vermochten und folgerichtig auch nicht zwischen der Hervorbringung dieses oder jenes Seins und des Seins als solchem, die nicht Mutatio, sondern nur Emanatio ist. In Wahrheit muß auch die geistige, menschliche Seele [1], müssen auch alle geschöpflichen Geister — *Engel* — von Gott aus Nichts erschaffen sein. Als Universalursache muß Gott das *Totalsein* alles dessen, was außer ihm ist, als Ursache zugesprochen werden: «esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente». [2] Da in ihm als absolutem Sein allein *Wesenheit* und *Existenz* identisch sind, muß alles außer ihm von ihm empfangenes Sein haben [3] und auf Gott als *maximum ens* zurückgeführt werden. [4] Folglich sind auch die geschöpflichen Geister geschaffen.

Welchen **Wert** gab Thomas seinen rationellen Argumenten für die Schöpfung aller Dinge von Gott? Schrieb er diesen rein philosophischen Beweisen *zwingenden* Wert zu? Daran kann gar nicht gezweifelt werden. Wer die Terminologie des Aquinaten kennt, weiß, was bei ihm das «necesse est» bedeutet. Das gebraucht er nun faktisch überall da, wo er den Schöpfungsbeweis erbringen will. [5] Übrigens hat er schon in seinem Sentenzenkommentar formell erklärt: «Respondeo, quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio *demonstrat*.» [6]

Damit geht Thomas weit über *Maimonides* und Albert d. Gr. hinaus, welche beide die Beweisbarkeit der Creatio geleugnet hatten. Auch da bestätigt es sich wieder, daß Alberts *Wissenschaftsbetrieb* zwar weiter war als der seines Schülers, daß aber Thomas der Vernunft, also der Philosophie und damit den Profanwissenschaften überhaupt einen viel weiteren *Forschungshorizont* vorgesteckt hat. Auch das war die Frucht seiner unvergleichlichen Penetratio der Akt-Potenzlehre!

b) Die Natur der Creatio.

Wir gedenken, diese zweite, offenbar schwierigere Frage mit der Beantwortung zweier Fragen näher zu klären: welches ist die *Wirkung*

[1] I. 90. 2.

[2] De natura angelorum, c. 7.

[3] «Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt *essentia rei* et *esse* ejus. Et ex hoc manifestum est, quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per *participationem*. Omne autem, quod est per participationem, causatur ab eo, quod est per essentiam. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.» I. 61. 1.

[4] De natura angelorum, c. 7.

[5] I. 44. 1; I. 45. 2; I. 61. 1; I. 90. 2.

[6] II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2. Genau dasselbe Pot. III. a. 5.

der Creatio und wie ist die *Ursache* derselben aufzufassen ? Von der *Schöpfertätigkeit* als drittem können wir selbstverständlich nicht reden, denn eben das ist der Schöpfertätigkeit zum Unterschied von der kreatürlichen Tätigkeit eigen, daß sie nicht ein Drittes-Mittleres ist zwischen Wirkursache und Wirkung. Insofern die Schöpfertätigkeit *aktiv* gefaßt wird, ist sie das göttliche Wesen selbst, also weder Actio noch eine Potenz, aus der die Actio als Prinzip hervorginge. Insofern sie *passiv* betrachtet wird, ist sie identisch mit dem Entstandenen, also mit der Wirkung, weil es in der Schöpfung kein *Werden* gibt. [1]

α) Die Wirkung der Schöpfung.

Als creatio passiva umfaßt die Schöpferwirkung die ganze Kreatur mit ihrem von Gott aus Nichts empfangenen Sein, das, weil es von Gott empfangen ist, zu ihm eine real transzendentale Beziehung — relatio — ausdrückt. [2] Auch hier sind wieder zwei Momente zu unterscheiden : das *Wassein* der Wirkung und das *Auswas*, oder um genauer mit Thomas zu reden, der terminus « ad quem » und der terminus « a quo » [3] der Wirkung, des Entstandenen. Damit können wir die beiden Momente in zwei bestimmte Fragen kleiden : *was* wird in der Creatio hervorgebracht und *aus was* wird es hervorgebracht ? Beides zusammen wird die Schöpferwirkung als solche charakterisieren !

Was wird in der Creatio hervorgebracht oder gewirkt ? Was den *geschöpflichen* Ursachen, oder sagen wir es prägnanter, den *Naturursachen* eigen ist, das ist das, daß sie immer nur Ursachen sind « dieses » oder « jenes » Seins, « haec vel talia entia » mitverursachend hervorbringen [4], also *Partikulärwirkung* zum Terminus ad quem haben. Die Naturtätigkeit und Erzeugung ist stets nur eine Seinsverleihung eines Partikulären an ein Partikuläres, eine Emanatio « alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente ». So ist es, wenn ein Mensch einen Menschen erzeugt. [5] Daher bringen die Natur oder Partikulärursachen nur *Etwas aus Etwas* hervor, den Menschen aus Etwas, was Nicht-

[1] I. 45. 3 ad 1 u. 2 ; Pot. III. 3.

[2] « Si autem (creatio) sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura et significat quandam rem, *non quae sit in praedicamento passionis* proprie loquendo, sed quae est in genere *relationis* et est quaedam *habitudo habentis esse ab alio* consequens operationem divinam. » II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2 ad 4.

[3] I. 45. 1 ad 2.

[4] I. 44. 2. Das hebt Thomas in allen Hauptquellen hervor.

[5] I. 45. 1.

mensch war, aber doch schon Etwas war. Damit sind sie erst recht Partikulärursachen, weil sie nicht bloß etwas *Bestimmtes* verursachen, sondern das Bestimmte nur *zum Teile*, weil aus etwas bereits Vorhandenem, das sie selbst nicht bewirkten, sondern voraussetzen. Insofern haben die alten Philosophen, die nur die Naturkausalität kannten, ganz richtig das Axiom aufgestellt : « Aus Nichts wird Nichts. »[1] Auch die moderne *Naturwissenschaft*, welche nur das Naturwerden und die Naturursächlichkeit in Betracht zieht, behauptet von ihrem Standpunkte aus mit Recht : alles, was in der Natur wird, das wird aus Etwas. Leugnet sie aber die Creatio ex nihilo, dann verläßt sie ihr Gebiet, betritt das *philosophische* Gebiet, wo die Kontingenz eines einzigen kontingenten Atoms sie zur Creatio führen müßte, wenn sie philosophisch geschult wäre und logisch vorgehen würde.[2]

Weil nun Gott als absolutes Sein und erstes Prinzip die *Universalursache* alles Seins ist und sein muß, ist der « terminus ad quem » seiner Schöpfertätigkeit unmöglich bloß ein Partikulärsein. Er ist vielmehr Ursache des Seins *im absoluten Sinne*, « esse absolute ».[3] Was will das sagen ? Thomas drückt das verschieden aus, und oberflächlich betrachtet würde man fast meinen, die Ausdrücke würden nicht immer *dasselbe* bezeichnen. Was in der Creatio hervorgebracht wird, ist nach ihm eine Emanatio des *ganzen* Dingseins : « emanatio totius entis »[4], seines ganzen Seins, « totius esse » aus dem Nichts.[5] Die Creatio bedeutet den Ursprung der ganzen *Dingsubstanz :* « producitur tota substantia rerum »[6], oder des *Seins als solchem :* « ens inquantum ens », mit einem Worte des *Seins selbst*, « ipsum esse ».[7] Alles das besagt ein und dasselbe. Es will sagen : in der Creatio bringt Gott das *Ganzsein* der Kreatur hervor[8], alles, was in derselben irgendwie zu ihrem Sein gehört : « causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re. » Das ist der Grund, warum die Kreatur aus Nichts hervorgebracht ist.[9] Auch

[1] I. 45. 2 ad 1 ; II. C. Gent. 16.
[2] Vgl. Dict. apol. de la Foi cath. « création », col. 724.
[3] I. 45. 5.
[4] I. 45. 1.
[5] I. 46. 3 ; Pot. q. 3. a. 1.
[6] I. 45. 2 ; II. C. Gent. 16 u. 17.
[7] Pot. q. 3. a. 6 ; I. 44. 2.
[8] « Cum autem quaelibet res et quidquid est in re aliquo modo esse participet . . . oportet, quod omnes res secundum *totum id*, quod in ea est a primo et perfecto ente oriatur. » II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2.
[9] II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2.

dann, wenn Thomas nur von einer Creatio der *Dingsubstanz* redet, meint er das *ganze* Dingsein, denn die Dingprinzipien, wie Materia und Form und die Accidentia im logischen und ontologischen Sinne, haben ihr Sein nur *in* und *mit* der Substanz, werden also indirekt in letzterer geschaffen. [1]

Einem argen Mißverständnis möchten wir hier noch vorbeugen. Wenn wir sagen, der Schöpfer sei Ursache des Seins *als Sein*, oder als solchen, so schließt das offenbar seine Ursächlichkeit auf das Partikulärsein nicht aus, sondern vielmehr ein. Wäre er nicht auch die erste Ursache des Partikulärseins, so wäre er wieder nicht die Universalursache, d. h. die Ursache des Totalseins. Weil das Sein formell, ja formalissime in allem ist, was ist, denn sonst wäre ja Nichts, muß Gott auch Hauptursache — causa principalis —, alles Partikulärseins und jeder Partikulärtätigkeit, die ja auch wieder ein Sein ist, sein. Das ist denn auch der Grund, warum nach Thomas keine Kreatur Gott gegenüber mehr ist als eine *Instrumentalursache*, die nur von der Hauptursache bewegt, tätig zu sein vermag. [2]

So können wir nun die beiden Begriffe: Gott als Universalursache und die Kreatur als Partikularursache einander gegenüberstellen: *Gott ist Universalursache, weil er das Sein als Sein und daher aus Nichts schafft und folglich auch Hauptursache jedes Partikularseins und Wirkens ist. Die Kreatur ist Teil- oder Partikulärursache, weil sie immer nur ein Teilsein und daher aus Etwas und als Instrumentalursache der ersten göttlichen Ursache hervorbringt.*

Gott schafft **aus Nichts** — ex nihilo. Damit sind wir beim zweiten Momente der Schöpferwirkung, dem terminus *a quo* angelangt. Da beide Termini, der « ad quem » und der « a quo » den Vollbegriff der Wirkung ausmachen, kann man sich die Frage stellen: Welcher von beiden ist wichtiger, oder von welchem hängt in erster Linie die *Würde* der Schöpferwirkung ab? Von dem Terminus « ad quem », antwortet Thomas. Diese Antwort verblüfft auf den ersten Blick. Und doch ist sie wohl begründet, denn weil Gott das Sein als solches, also das dingliche Totalsein hervorbringt, schafft er *aus Nichts*. [3] Der Terminus « ad quem » ist somit der Grund des Terminus « a quo ».

Dennoch bietet für unsere armselige menschliche Erkenntnisweise

[1] I. 45. 4; Pot. III. 1 ad 12.
[2] Pot. III. 6.
[3] I. 45. 1 ad 2.

das « aus Nichts » die Hauptschwierigkeit. Und das ist so, weil wir in der Natur nur ein Entstehen *aus Etwas* kennen. So kommt es, daß wir von der Creatio denken und reden wie von einem *Werden*, wie die Redeweise : « facere ex nihilo » selbst andeutet. [1] Wir haben immer die *Mutatio*, die bloße Veränderung, im Auge und denken uns das Schaffen als eine Aufeinanderfolge des Einen auf das Andere : eine *successio*. Damit verbinden wir dann ganz natürlicherweise auch die *zeitliche* Reihenfolge und reden wie von Einem, das zeitlich vorhergeht, und dem Anderen, das nachher folgt. Alles das gehört zu unserer unvollkommenen, mangelhaften Erkenntnisweise.

In Wirklichkeit ist die Creatio nichts von all dem und hätten gewisse moderne Gegner der Schöpfungslehre das gelesen, was Thomas hierüber schrieb und sehr ausführlich schrieb, dann würden sie bei ihm die Lösung ihrer Einwände bereits vorgefunden haben. Das « *aus Nichts* » setzt zwar wohl eine *logische* Möglichkeit des zu schaffenden Dinges voraus, schließt aber jede *real-passive* Dispositio im Dinge selbst aus, da es aus Nichts geschieht. [2] Es ist daher auch unsinnig, davon zu reden, wie wenn die Tätigkeit Gottes in Etwas aufgenommen würde, da sie erst alles schaffen muß, mit anderen Worten, die Creatio ist nicht ein Bewegen des Bewegten, da nichts zu Bewegendes da ist. [3] Das « Ausnichtsschaffen » ist deshalb gar kein *Werden*, sondern ein Hervorbringen dessen, was vorher schlechterdings nicht war, « ex non ente simpliciter » oder « ex non aliquo ». [4] So bedeutet die Creatio die Seinsabhängigkeit des Geschaffenen von Gott, seinem Prinzip, von dem es geschaffen wurde : « Dependentia esse creati ad principium, a quo instituitur. » [5] In ihr ist das Werden schon das *Gewordensein* und das Geschaffenwerden ein *Geschaffensein*. [6] Die Schöpfung hat daher mit der bloßen Veränderung — *mutatio* — nichts zu tun. Jede Veränderung, sei sie eine substantielle oder qualitative, oder quantitative, oder bloß örtliche, setzt bereits ein Subjekt der Veränderung, das von einer Seinsweise in die andere übergeht, voraus. Da die Creatio das Ganzsein des Dinges hervorbringt, setzt sie eben nichts voraus und hat daher mit der Mutatio nichts

[1] I. 45. 2 ad 2 ; II. C. Gent. 18.
[2] Pot. 1 ad 2.
[3] I. 44. 4 ad 1.
[4] I. 45. 1 ad 3 ; Pot. III. 4 ; II. C. Gent. 16.
[5] II. C. Gent. 18.
[6] « In his, quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse ». I. 45. 2 ad 3 ; « unde simul aliquid, dum creatur, creatum est ». II. C. Gent. 19.

zu tun.[1] Damit ist von der Schöpfung auch jede *successio* ausgeschlossen, die notwendig eine Veränderung ist.[2] Auch von einer *zeitlichen Aufeinanderfolge* kann bei der Schöpfung aus Nichts nicht die Rede sein. Ist doch die Zeit nur der Maßstab der Bewegung, also der Mutatio und Successio. Beide fehlen aber in der schöpferischen Tätigkeit. Der Verstand denkt sich dieselbe Sache als *vorher nicht existierend* und dann *nachher* existierend : « intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem et postea existentem. »[3] Dabei gibt man dem « vorher » und « nachher » nicht *zeitlichen* Sinn. Aus der *Offenbarung* wissen wir allerdings, daß die Welt tatsächlich nicht ewig ist, sondern einen zeitlichen Anfang hat.[4] Aber die bloße Vernunft vermag stringent weder die *zeitliche* noch die *ewige* Welt zu beweisen.[5] Was innerlich-notwendig zum Schöpfungsbegriffe gehört, ist nicht eine zeitliche Aufeinanderfolge von *Nihilum* und *Creatum*, denn « motus » und « Zeit » als Maß desselben entsteht ja erst, wie Philo schon gesagt, mit dem Geschaffenen. Das Nihilum geht dem ens creatum nur der *Naturordnung* nach vorher, insofern das Geschaffene ehedem schlechterdings nichts war.[6] Die Passivschöpfung drückt formell nur das Totalentstandensein eines Seins von Seite Gottes aus.

Beide Momente oder Termini der Schöpferwirkung hat Thomas mit schlagender Präzision in jene wenigen Worte gefaßt : « creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. »[7] Weil « aus Nichts », unterscheidet sich die Creatio von dem *geschöpflichen Schaffen*. Weil das Sein dem Nichts der Naturordnung nach erst folgt, unterscheidet sie sich von der Erzeugung des *göttlichen Wortes*.[8]

β) Die Ursache der Creatio.

Gott ist in einem mehrfachen Sinne die Ursache der Schöpfung : als *Final-Exemplar-* und *Wirkursache*. Die letztere setzt die beiden ersteren voraus und spielt hier unbestritten die Hauptrolle, da sie mehr als die beiden anderen den eminent *göttlichen* Charakter der Schöpfertätigkeit hervortreten läßt.

[1] Pot. III. 2 ; II. C. Gent. 17 u. 18.
[2] II. C. Gent. 19.
[3] II. C. Gent. 18.
[4] I. 46. 2.
[5] I. 46. 1 u. 2 ; II. C. Gent. 31 ss. ; de aet. mundi contra murmurantes (27. 451).
[6] II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2.
[7] I. 45. 1.
[8] II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2.

Weil überhaupt nur das *Gute* Zielursache von etwas sein kann und Gott das Gut aller Güter ist als *summum bonum*, kann nur Gott die Zweckursache aller Dinge, also auch der Creatio sein.[1] Dasselbe ergibt sich auch aus der Natur Gottes als *erster, absolut vollkommener Wirkursache*, die keines anderen als Ziel bedarf, sonst wäre sie nicht völlig bedürfnislos und aus demselben Grunde, folglich nur aus reiner interesseloser Güte sich zum Ziele der Schöpfung setzen konnte, um den Dingen durch die Seinsverleihung seine Güte mitzuteilen.[2] Aus diesem tiefsten Grunde ist Gott der große « Freigebige », weil er ohne Eigennutz, nur aus Güte spendet : « ipse solus est maxime liberalis quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. »[3]

Als unendlich weiser Urheber und Künstler des vielgestaltigen Weltalls, das er gedacht, ehe es war, muß Gott auch die **vorbildliche** Ursache — causa exemplaris — aller Geschöpfe sein, deren Idealbilder mit Gottes Wesenheit eins und nicht von ihr real verschieden, erst in den nachgeahmten Dingen zur wunderbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit geworden sind.[4]

Die überragende Bedeutung der göttlichen **Wirkursache** für die Schöpfungslehre des hl. Thomas zwingt uns, verschiedene Momente ins Auge zu fassen.

1. Die Weltschöpfung ist entweder **frei,** oder sie ist überhaupt nicht. Das betonten wir früher. Der ganze Neuplatonismus mit seiner innerlich-naturnotwendigen Emanation aus Gott ist ein Beweis dafür. Seine Tendenz war dem hl. Thomas, trotz der lückenhaften geschichtlichen Kenntnisse, die er von ihm besaß, nicht völlig unbekannt. Gewisse Verweise auf den Liber der causis und die Araber, welche von jener Tendenz beeinflußt waren, scheinen das anzudeuten. Tatsächlich hat der Aquinate wenige Momente der Schöpfungslehre so stark betont, wie die *Freiheit* der schöpferischen Tätigkeit Gottes, übrigens ganz im Sinne der Offenbarung und des großen Aurelius Augustinus. Die These wird genau und scharf formuliert : « dicendum, quod *absque omni dubio* tenendum est, quod Deus ex *libero arbitrio* suae voluntatis creaturas in esse produxit, *nulla naturali necessitate.* »[5] Die Hauptgründe für die These holt er aus der göttlichen Final- und Exemplar-

[1] III. C. Gent. 17.
[2] I. 44. 4. [3] Ib. ad 1. [4] I. 44. 3.
[5] Pot. III. 15 ; dasselbe I. 19. 4 ; II. C. Gent. 23.

ursache, aus der Natur der blinden Naturursächlichkeit und aus der Eigenheit des göttlichen Wirkens überhaupt. I. Aus der *Finalursächlichkeit :* ist die absolut bedürfnislose Güte Gottes das Ziel aller Geschöpfe, dann muß er alles, was außer ihm ist, frei erschaffen haben, denn sonst wäre er eben nicht bedürfnislos. [1] II. Aus der *Exemplarursächlichkeit :* die Naturtätigkeit ist immer « ad unum », d. h. zu einer bestimmten Wirkung, Form, hingeordnet. Nun ist aber das Weltall ein Gebilde von ungeheuer verschiedengestaltigen göttlichen Wirkungen. Also setzt es in Gott, der Ursache, ein Wirken und Wollen nach verschiedenen Ideen voraus, d. h. ein Schaffen nach Verstand und Wille. [2] III. Aus dem *Wesen des Naturwirkens :* allüberall, wo in der Welt die blinde Natur zweckmäßig wirkt, ist sie geleitet von einem Verstande, der ihr das Ziel und die Mittel zum Ziele weist und von einem Willen, der sie zum Ziele bewegt. Die blinde Naturtätigkeit setzt also jene des Verstandes und Willens, als die ursprünglichere voraus ; folglich vor allem in Gott, der ersten Ursache, die keine andere voraussetzen kann, weil sie die erste ist. [3] IV. Aus der Eigenart des *göttlichen Wirkens :* Gottes Tätigkeit ist dasselbe wie Gottes Wesenheit. [4] Sie ist also eine *immanente.* Die zwei einzigen immanenten Tätigkeiten in einem geistigen Wesen sind Erkennen und Wollen. Also muß Gott die Schöpfung durch Erkennen und Wollen hervorgebracht haben. [5]

Aus der These von der freien, d. h. durch Wissen und freies Wollen hervorgebrachten Schöpfung zieht dann Thomas eine Reihe von Folgerungen, von denen wir nur die eine und andere berühren. So über das Verhältnis derselben zur *Trinität.* Wenn auch die Schöpfung an sich das Werk Gott des *Einen* ist, weil die Wirkung der allen drei Personen gemeinsamen Natur [6], so kann sie den drei Personen doch auch zugeeignet werden, insofern die von Gottes Allmacht durch Wissen und Wollen hervorgebrachte Schöpfung auf den Hervorgang der ewigen Weisheit aus dem Vater und der ewigen Liebe aus Vater und Sohn zurückbezogen werden. [7] Auch allda, wo Thomas auf die Beweisbarkeit der *ewigen* und *zeitlichen* Welt zu sprechen kommt, weist er dieselbe zurück aus dem Hauptgrunde : die Schöpfung ist das Werk des freien

[1] I. 19. 3.
[2] I. 1. q. 4 ; Pot. III. 15 ; II. C. Gent. 23.
[3] Ib.
[4] Pot. III. 15 ; II. C. Gent. 23 ; I. C. Gent. 45 ; I. 19. 4 ad 2.
[5] Pot. III. 15 ; II. C. Gent. 23.
[6] I. 45. 6.
[7] I. 45. 7.

göttlichen Willens, den zu ergründen wir nicht im Stande sind. Die zeitliche Schöpfung ist uns geoffenbart. Im übrigen wissen wir aus der bloßen Vernunft nur, daß Gott sich selbst notwendig will, alles andere aber frei. [1]

2. Mit seinem ganzen ihm angeborenen Scharfsinn sucht Thomas vor allem den **göttlichen** Charakter der Schöpfung rationell zu beweisen. Die Frage : « utrum *solius* Dei sit creare » kehrt in allen größeren Werken wieder. [2] Die Argumente für die These vermehren sich ihm wie unter der Hand fast ins Unendliche. Seine Stellung für Gott, den *einzigen, unmittelbaren* Schöpfer *alles* Geschöpflichen ist scharf und spitzt sich schließlich auf die Ansicht zu : *ein jeglich Schaffen setzt unendliche Macht voraus, folglich ist Schaffen eine unübertragbare Machtbefugnis Gottes.* Vom Standpunkt der Offenbarung aus ist die These « *De fide* » und das Gegenteil behaupten, wäre *häretisch.* [3]

Thomas erwähnt verschiedene *Gegner* seiner These. Er ahnt, im Neuplatonismus einen Gegner zu haben. Den Liber de Causis, den er ganz richtig dem Neuplatonismus zuschrieb, zitierend, fand er dort die Theorie : Gott schafft die niedrigeren Wesen nicht unmittelbar, sondern nur mittels der höheren. Ähnlich irrten Avicenna und Algazel, die, weil sie den freien Ursprung der Dinge leugneten, meinten, Gott könnte unmittelbar nur die erste Kreatur schaffen, durch die dann die übrigen hervorgebracht würden. Auch katholische Gelehrte gab es, die glaubten, Gott könnte wenigstens den Engeln die Schöpfergewalt mitteilen, damit sie als seine *Stellvertreter* und *Hilfsursachen* — ministri, instrumentaliter — mit und in seiner Kraft schaffen könnten. Diese Möglichkeit hat sogar Petrus Lombardus, der Magister Sententiarum, verteidigt. [4] Gegen alle diese Gegner hat Thomas die obige These ohne Einschränkung verfochten.

Will man die zahlreichen Argumente des Englischen Lehrers auf gewisse Hauptgedanken zurückführen, so ergeben sich Beweise, die allgemein dem Begriffe der Creatio entnommen sind, andere, die

[1] I. 47. 1 u. 2. II. C. Gent. 31 ss. ; Pot. III. 17 ; De aet. mundi, l. c.

[2] I. 15. 5 ; II. C. Gent. 21 ; Pot. III. 4 ; II. Sent. D. 1. q. 1. a. 4. Comp. Theol. c. 69.

[3] « Ideo sec. fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus *immediate* creavit, *haereticum* reputantes si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum » (Pot. III. 4. dass. II. Sent. D. 1. q. 1. a. 3.

[4] I. 45. 5 ; II. C. Gent. 21 ; II. Sent. D. 1. q. 1. a. 3 ; besonders ausführlich Pot. III. 4.

speziell jede Instrumentalursache ausschließen sollen und endlich andere, welche die Unendlichkeit der Schöpfermacht beweisend, endgültig das Schaffen in die unübertragbare Machtbefugnis Gottes versetzen sollen.

Aus dem Begriffe der Creatio : weil die Creatio aus ihrem innersten Wesen als terminus « ad quem » das Sein als Sein und als terminus « a quo » das Nichts hat und daher nur eine causa « universalis » als Wirkursache haben kann, anderseits aber jede Kreatur als solche nur « dieses » oder « jenes » Sein « aus Etwas » hervorbringt, also immer « Partikularwirkursache » ist, kann die Schöpfertätigkeit unmöglich irgend einem geschöpflichen Wesen zukommen.[1]

Aus dem Begriffe der Instrumentalursache : jede Kreatur ist, weil hervorgebracht, Gott gegenüber nur Instrumentalursache. Nun setzt aber jede Instrumentalursache, die durch Bewegung aus Etwas etwas Bestimmtes hervorbringt, jene schöpferische Tätigkeit Gottes, in der er das Sein als Sein aus Nichts hervorbringt, schon voraus, denn sie wirkt nicht, ohne von ihm als Hauptursache bewegt zu werden. Das Geschöpf kann also nicht bloß nicht schaffen, sondern auch nicht irgendwie *mithelfen*, da das Mithelfen selbst schon die schöpferische Tätigkeit Gottes voraussetzt : « Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponunt eam. »[2] Wie könnte da die Kreatur bei der Schöpfertätigkeit irgendwelche Hilfs- und Handlangerdienste leisten, oder disponierend, vorbereitend eingreifen, da all ihr Wirken und Tätigsein die schöpferische Tätigkeit Gottes voraussetzt und nichts disponiert werden kann, weil vorher nichts vorhanden ist.[3]

Endlich : *Schaffen bedingt unendliche Macht,* die Gott allein zukommt und als solche unübertragbar auf irgend eine Kreatur ist.

Beim Beweise für diesen abschließenden Satz, der die Creatio als absolut göttliche Tätigkeit erweisen soll, kann Thomas allerdings nicht von dem Terminus « ad quem » der Wirkung ausgehen. Jede Kreatur ist ein *endliches, begrenztes* Sein, ein ens finitum, das als solches keine

[1] I. 45. 5 ; II. C. Gent. 21 ; Pot. III. 4 ; II. Sent. D. 1. q. 1. a. 4.
[2] II. C. Gent. 21. Dasselbe überall in der zitierten Hauptquelle.
[3] « Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis sc. *esse* absolute. Unde non potest aliquid operari *dispositive* et *instrumentaliter* ad hunc effectum, cum creatio non sit ex *aliquo praesupposito*, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. » I. 45. 5 ; Pot. III. 4.

unendliche Wirkursache postuliert.[1] Dagegen wird der Terminus « a quo », das *ex nihilo* zum Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung, und zwar im folgenden Sinne : I. Je weiter das, *aus was* etwas hervorgebracht wird und das, *was hervorgebracht* ist, auseinander stehen, mit anderen Worten : je größer die *Kluft* ist zwischen dem « ens potentiale » und dem ihm entsprechenden actuale, desto größer muß die Macht der Wirkursache sein, die das Potentielle in den Akt überführt. Nun ist aber zwischen dem Nichts und dem Sein in der Creatio gar keine Proportion, weil eine potentia passiva realis überhaupt nicht vorhanden ist. Also ist die Kluft eine grenzenlose, die eine grenzenlose, unendliche Wirkkraft voraussetzt.[2] Das Argument fußt auf dem aristotelischen Satze : zwischen dem Nichts und dem Sein ist die Distanz eine unendliche, oder : « non esse simpliciter in infinitum ab esse distat. »[3] II. Dasselbe bestätigt der Grundsatz : *wie* die Wirkung hervorgebracht wird, so handelt die Ursache : « hoc modo factum agitur quo faciens agit. » In der Creatio wird die Wirkung, weil aus Nichts, ihrem Vollsein nach gewirkt, dem im Agens nur das Vollsein, der actus purus infinitus entspricht.[4] III. Allda, wo die Ursache aus Etwas schafft, ist die *Tätigkeit ein accidens* in einem Subjekte, die wieder in dem vorhandenen Subjekte — potentia passiva — aufgenommen wird. Folglich kann nur jener aus Nichts schaffen, dessen Tätigkeit kein Accidens ist, sondern die Substanz und das Wesen des Tätigen selbst. Das ist nur bei Gott, dem Unendlichen, der Fall.[5]

Selbst, wenn man nicht allen diesen Gründen den gleichen oder durchschlagenden Wert beimißt, so liegt in ihnen doch eine wunderbare logische Gliederung. Das gilt übrigens von der ganzen *Schöpfungslehre des hl. Thomas.* Und wenn irgendwo in einem seiner Lehrstücke, springt diese eiserne logische Verkettung der Lehrteile in seiner Kreationstheorie in die Augen. Alles das ist aber nur dem Resultat der strengen Durchführung der *Akt- und Potenzlehre.*

Aufbauend auf Gott als ens a se, dem ens per essentiam, in dem Wesenheit und Existenz allein real dasselbe sind, stellt er, im Gegensatze zu den kühnsten Denkern seiner Zeit, Albert und Maimonides, die These auf von der *Beweisbarkeit* der Schöpfung aller Dinge aus

[1] I. 45. 5 ad 3.
[2] Ib. ; Pot. III. 4.
[3] Pot. III. 4.
[4] Ib.
[5] Ib.

Nichts. In dem einen großen Gedanken : Gott allein ist das esse per essentiam, also das unempfangene Sein selbst, alles andere besitzt nur von ihm als erster Ursache empfangenes Sein, laufen ihm schließlich alle Argumente für die Creatio zusammen. Gott *actus purus;* alles andere nur *ens potentiale !* Ist Gott wirklich prima causa omnium, dann ist er eben die *Universalursache* von allem und er allein, und dann muß er alles *aus Nichts* erschaffen haben und muß diese Schöpfermacht ihm *allein* und *absolut ausschließlich* zustehen. In der letzten These : *aus Nichts schaffen bedingt eine infinita potentia,* tritt die Akt-Potenzlehre noch in ihrer besondern ganzen Wucht hervor. Weil zwischen dem Nichts und dem Sein in der Creatio kein Verhältnis mehr von potentia passiva und Akt ist, denn die potentia passiva fehlt vollständig, deswegen ist die in der Creatio zu überwindende Kluft eine *unendliche,* die folgerichtig nur von einer *unendlichen Macht,* also nur von Gott, überwunden werden kann. Wer Gott wirklich und ernstlich bis in die letzten logischen Folgerungen als prima Causa aller Dinge annehmen will, kann über die Creatio nicht anders denken, als Thomas gedacht hat !

Kleine Beiträge.

Die chinesische Übersetzung der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin.

Um in China die Ausbildung eines eingeborenen Klerus zu erleichtern, wie er für China notwendig erschien, hatten die alten Jesuitenmissionäre des XVII. Jahrhunderts einen kühnen Plan gefaßt: sie wollten an Stelle des Lateins die chinesische Schriftsprache, wie sie die Gebildeten für ihre literarischen Werke gebrauchten, in die Liturgie einführen. So wäre es möglich gewesen, ohne das für Chinesen besonders schwierige Studium der lateinischen Sprache zu verlangen, nicht nur chinesische Jünglinge, sondern auch gebildete chinesische Literaten zum Priestertum zu führen und so den überragenden Einfluß dieser letzteren für die Ausbreitung und Vertiefung des Christentums in China zu verwenden. Dies erschien in China so außerordentlich wichtig, weil das Volk in allem die Literaten als seine Führer betrachtete. Anderseits aber verlangte der Stand der Literaten ein derart intensives Studium von Jugend auf, daß es unmöglich schien, junge Leute neben dem lateinisch-theologischen Studium zugleich für die literarischen Grade vorzubereiten. So blieben nur zwei Möglichkeiten, auf die literarische Laufbahn, damit aber auch auf « gebildete » Priester und auf die Gewinnung des ganzen Volkes zu verzichten, oder aber eine chinesische Liturgie einzuführen und den Priesterkandidaten eine rein chinesische Bildung zu geben.

Die Vorbereitung für diesen Plan war die Schaffung einer theologischen Literatur in chinesischer Sprache, sowie die Übersetzung der liturgischen Bücher. Aus dem zuerst auch von Rom gebilligten Plan der Jesuiten ist später nichts geworden, aber die damals von ihnen herausgegebenen Werke liegen noch heute vor als ein Zeugnis ihres Weitblicks und ihrer unermüdlichen Arbeitskraft, darunter auch die Summa des hl. Thomas von Aquin oder wenigstens ein großer Teil derselben.[1]

Der Übersetzer der Summa war P. Ludwig Buglio S. J., geboren 1606 in Palermo (Sizilien). Im Jahre 1637 kam er als Missionär nach China und wirkte dort seit 1640 in der weit entlegenen, gebirgigen Provinz Szetschuan. Im Jahre 1647 drangen dort die Tataren ein und schleppten ihn schließlich nach Peking und von da in die Mongolei. 1666 wurde er mit anderen gefangenen Missionären nach Kanton gebracht, um 1669 wieder nach Peking zurückzukehren. Hier gab er außer anderen Büchern 1674 das chinesische Brevier heraus, 1675 das Rituale, 1680 das Missale.

[1] *Huonder* S. J., Der eingeborene Klerus in den Heidenländern, Freiburg 1909, 157 ff.

In den Jahren 1674–79 aber erschien die Summa des hl. Thomas von Aquin in den folgenden Bänden :

1. Inhaltsverzeichnisse	4	Bände
2. Von Gott	6	»
3. Von der heiligsten Dreifaltigkeit	3	»
4. Von der Schöpfung	1	»
5. Von den Engeln	5	»
6. Vom Sechstagewerk	1	»
7. Von der Seele	6	»
8. Von der Erschaffung des ersten Menschen	4	»

Zu diesen Abschnitten aus der Prima Pars kommen nach aus der Tertia Pars :

9. Von der Menschwerdung	4	Bände.

Insgesamt umfaßt die Übersetzung also 34 Bände. Die Einteilung nach Quästionen und Artikeln ist in derselben beibehalten, jedoch fehlen einige Quästionen und in den Quästionen einige Artikel. (Es fehlen : I 2-4, 9, 10 ; V 6 ; VI 4 ; VIII 3 ; X 6 ; XI 2 ; XII 13 ; XIII 6-10 ; XIV 12, 14, 16 ; XVI ; XVII ; XVIII 2, 4 ; XIX 11, 12 ; XXI 2 ; XXIV ; XXIX 2 ; XXXI ; XXXII 4 ; XXXIV 3 ; XXXVII 2 ; XXXVIII ; XL 3, 4 ; XL 34 ; XLV 3, 4, 8 ; XLVI 3 ; XLVII 3 ; LVIII 6, 7 ; LXVIII 2, 3 ; LXXIV ; LXXV 4 ; LXXIX 10, 13 ; LXXXIV 5 ; XCI 4 ; XCII 2, 3 ; XCIII 7, 9 ; XCVIII ; IC 2 ; CII 1 ; op. CIII 4 ; CXV 2 ; CXVII 2). Der Traktat von den Engeln ist in neuer Ordnung zusammengestellt in der Reihenfolge L-LII, CVI-CVIII, CX-CXIII, LIII-LIV, CIX, CXIV ; sonst ist die Ordnung des hl. Thomas bez. der Quästionen beibehalten. Die einzelnen Artikel der Übersetzung beginnen mit dem Sed Contra, d. h. einer Stelle aus der Heiligen Schrift oder den Vätern ; es folgt dann das corpus articuli und darauf die Objektionen mit den Lösungen. [1]

Da die Pläne der alten Jesuitenmissionäre nicht verwirklicht werden konnten — die letzte diesbezügl. Bemühung war wohl das Memoriale des P. Basset M. E. von 1752 (vgl. A. Launay, Hist. de la Mission du Se-tch'oan II 278 nach Coll. Comm. Synod. 1930, 829) — geriet die Übersetzung P. Buglios mehr und mehr in Vergessenheit und schlummerte verstaubt in Bibliotheken. Erst in letzter Zeit erkannte man wieder den Wert derselben. Das junge China verlangt nach Erkenntnis. Eine Unmenge europäischer Schriften, zum großen Teil solcher, die nur Verwirrung und Unheil anrichten, werden ins Chinesische übersetzt, auch Philosophen und zwar ungläubige Philosophen und Naturwissenschaftler. Da ist es höchste

[1] Die vorstehenden Angaben nach den Buchanzeigen und Artikeln in den « Collectanea Commissionis Synodalis », Peiping 1930, 521-526, 635-639, 732-755, 806-808, 828-835, 1016 ; 1931, 153, 249, 332-334. Die letzten vier Bände : « Von der Menschwerdung » sind hier nicht erwähnt. Sie werden aber aufgeführt bei R. Streit O. M. I., Bibliotheca Missionum V 769. Nähere Angaben über die etwa fehlenden Quästionen oder Artikel werden dort nicht gemacht.

Zeit, zu zeigen, was christliche Philosophie ist, und gerade die klassischen alten Schriften werden Aussicht haben, gelesen zu werden. Insbesondere aber wird die chinesische Summa in China Anregung bieten, die theologischen Studien mit immer größerem Ernste zu betreiben. So hat die so überaus rührige Synodal-Kommission von Peiping (Peking) 1930–31 die Übersetzung Buglios neu herausgegeben. In dieser Neuausgabe sind die oben genannten ersten 8 Teile in 7 zusammengefaßt, indem man den 7. und 8. verband. Neben den chinesischen Artikelüberschriften ist auch die lateinische Überschrift angegeben. Das Gesamtwerk umfaßt 1260 Seiten in 12° und ist für 1 ½ Dollar U. S. zu haben bei der Commission Synodale, Kwantungtien Hutung, Peiping, China.

Die Übersetzung ist geschrieben im hohen Stil, der vom gewöhnlichen Volke nicht verstanden wird. Auch die moderne Jugend weiß diese alte Schriftsprache nicht mehr zu schätzen. So wäre es zu wünschen, daß die modernen chinesischen Missionäre und Theologen auf Grund dieser alten Übersetzung und mit Hilfe ihrer Terminologie eine neue Übersetzung herausgäben, die dem heutigen Geisteszustand Chinas noch besser entsprechen und der geistigen Not noch besser abhelfen würde.

Walberberg b. Köln. P. *Benno M. Biermann* O. P.

Literarische Besprechungen.

Geschichte.

M. Grabmann : Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Zweite völlig neugearbeitete und vermehrte Auflage. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 22, 1-2.) Münster, Aschendorff. 1931. XV-372 SS.

Jede Veröffentlichung des gelehrten Kenners der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, Prof. Martin Grabmann in München, ist für die wissenschaftliche Welt eine höchst bedeutungsvolle Gabe und eine ausschlaggebende Bereicherung unseres Wissens ; auf das hier zur Besprechung vorliegende neueste Werk des großen Gelehrten trifft das in ganz besonderem Maße zu.

Abgesehen vom rein historischen Interesse ist es für Philosophen und Theologen gleich wichtig, daß die dem hl. Thomas von Aquin zugeteilten Werke auf ihre Echtheit geprüft, ihre Entstehungszeit und ihre Veranlassung festgestellt werden. Denn ihre literargeschichtliche Erforschung kann uns für die Feststellung der Lehre des Heiligen und deren Werdegang höchst aufschlußreich sein und so unser Wissen um den hl. Thomas und seine Lehre entscheidend beeinflussen. Die Wichtigkeit dieser Fragen hat deshalb schon seit alter Zeit immer wieder zahlreiche Gelehrte angeregt, ihre beste Kraft der Erforschung der Thomasschriften zu widmen und, seitdem vor allem die Dominikaner Echard und de Rubeis die wissenschaftliche Methode der historischen Thomasforschung begründeten, ist wohl keiner, der sich mit historischen Fragen aus dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik beschäftigte, achtlos an diesem Fragenkomplex vorbeigegangen ; als P. Mandonnet O. P. 1910 sich in einem großangelegten Werke mit neuen Methoden an die endgültige Lösung des Problems machte, trat die Erforschung der Thomasschriften offensichtlich in eine neue Phase ein. 1920 setzte sich Grabmann in der ersten Auflage des hier neu vorliegenden Buches mit Mandonnets Thesen auseinander, wertete manches ganz neu oder doch anders. Wohl dieser Polemik ist es zu danken, daß seither stets frische Gesichtspunkte zur Diskussion kamen und die Forschung durch die Beiträge zahlreicher Gelehrter neu und entscheidend belebt wurde. So wurden manche der von Mandonnet und Grabmann verfochtenen Thesen in Einzelheiten von den Verfassern selbst oder andern geklärt, teilweise auch abgelehnt bzw. fallen gelassen ; dazu tauchten neue Materialien auf (vgl. die anregende Schilderung der Geschichte der Erforschung der Thomasschriften bei Grabmann 17-52).

Es war deshalb an der Zeit, eine dem heutigen Stande der Forschung entsprechende Zusammenfassung der erworbenen wissenschaftlichen Einsichten zu geben. Niemand war dazu berufener als Prof. Grabmann. Die

Neuauflage des Grabmann'schen Werkes konnte zudem mit Recht von der einst im Mittelpunkt stehenden Polemik mit Mandonnet abrücken; dadurch wurde das Buch vorteilhaft entlastet, noch ruhiger und abgeklärter. Jede Diskussion fremder Ansichten ließ sich ja nicht vermeiden; aber sie ist immer gleich vornehm wie lehrreich. Aber aus der dadurch erfolgten Klärung der Frage ergaben sich vor allem wichtige Möglichkeiten zu neuem und aufbauendem Schaffen. Und der Wunsch Ciceros: Utinam tam facile vera invenire possim quam falsa convincere! (de nat. deor. I. 33) ist in Grabmanns Werk zu einer beglückenden Wirklichkeit geworden.

Kernpunkt der Diskussion war eigentlich eine methodische Frage. Mandonnet glaubte seinerzeit durch eine Kritik der uns überlieferten Kataloge der Werke des Aquinaten (zu den 13 bzw. 15 bei Mandonnet besprochenen Katalogen kommen noch die bei Grabmann 88 ff., 111 ff. publizierten wertvollen Prager Kataloge und der Katalog aus Vatic. lat. 813) und durch die Feststellung des Wertes des sog. « offiziellen » Kataloges des Bartholomäus von Capua ein Mittel gefunden zu haben, durch welches die Echtheitsfragen endgültig gelöst werden könnten. Der Wert dieser Kataloge für solche Feststellungen ist gewiß unbestritten und kein Forscher wird dieselben ruhig übergehen dürfen. Aber es stellte sich trotzdem die methodische Frage, ob die Kataloge ein in jeder Beziehung über alle Zweifel erhabenes und einwandfreies Mittel für die Zuerkennung oder Abstreichung eines thomistischen Werkes bilden, ob insbesondere das Fehlen eines Werkes im « offiziellen » Katalog jede Aussicht benehme, es doch noch Thomas zuteilen zu dürfen, und ob hinwiederum von jedem in den Katalog aufgenommenen Werke die Echtheit unmittelbar feststehe. Selbst auf die heute von P. Synave O. P. unternommene Rekonstruktion eines « Catalogue officiel primitif », die auf Grund eines Vergleiches des Kataloges des Logotheten und des Catalogus Ambrosianus erfolgte (Synave setzt ihn zeitlich um 1279 an), ist diese doppelte Fragestellung, wie schon P. Synave selbst forderte, immer wieder anwendbar.

Es bleibt nun das Verdienst Grabmanns, für die Untersuchung der Echtheitsfragen ein neues bzw. ein seit Echard O. P. weniger beachtetes Element betont zu haben: die Überprüfung der Thomashandschriften selbst. Sie erlauben eine Kontrolle der Werkkataloge, wie anderseits Angaben von Handschriften durch die Mitteilungen der Kataloge selbst überprüft werden können. Es ergab sich aus diesen methodischen Grundsätzen die Notwendigkeit, nach einer eingehenden Überprüfung der Kataloge und der Diskussion ihres Verhältnisses und ihres historischen Wertes (Grabmann 53-115), auch auf die älteste Überlieferung der thomistischen Opuscula zu sprechen zu kommen (Grabmann 116-240). Hier vor allem hat der gelehrte Verfasser in lehrreichster Analyse zahlreicher Handschriften eine Riesenarbeit geleistet; seine diesbezüglichen Untersuchungen machen den eigentlichen und wertvollsten Kernpunkt des Buches aus. Während mir die Kritik der Kataloge in einigen Punkten etwas zaudernd zu sein scheint, so daß manche Einzelfrage selbst nach Grabmanns Untersuchungen offen bleibt — die Tatsache, daß Mandonnet selbst inzwischen von seinem frühern Standpunkt nicht unerheblich abrückte und daß Synave und

andere bedeutungsvolle Einzelheiten in die Diskussion warfen, deren nähern Prüfung man sich erst noch zuzuwenden hat, läßt diese Vorsicht freilich als begründet und verständlich erscheinen. — bewegt sich Grabmann bei der Besprechung der Opusculacodices auf ureigenstem Gebiete. Seine Feststellung, daß auch die Kataloge sich stellenweise in der Aufzählung der Opuscula auf die handschriftliche Überlieferung stützen und daß die Zusammenstellung der Thomaswerke in den Handschriften selbst nicht ohne einen Seitenblick auf die Kataloge erfolgte, reihen diese Untersuchungen methodisch vortrefflich in die mit der Prüfung der Kataloge begonnene Diskussion ein. Katalog und Handschrift erweisen sich deshalb nicht mehr als zwei selbständige Quellen für die Feststellung der Echtheit des thomistischen Schrifttums, sondern wie Grabmann zu wiederholten Malen sehr richtig bemerkt, als « koordinierte Erkenntnis- und Beweisquellen bei der Feststellung der authentischen Thomasschriften » (vgl. 117) ; man könnte hinzufügen, daß sie sich gelegentlich selbst als subordinierte Quellen erweisen. Grabmann wehrt sich deshalb auch mit Recht gegen die etwas einseitige Überschätzung, welche die Erforschung der Handschriften *allein* durch A. Michelitsch erfahren hat. Ich hätte nach allem es als sehr lehrreich empfunden, wenn Grabmann am Schlusse seiner eingehenden Beschreibung der 22 alten Opusculasammlungen in einer Tabelle die Resultate ähnlich übersichtlich zusammengestellt hätte, wie es seinerzeit Mandonnet für die Kataloge in seiner bekannten Übersicht tat. (Mandonnet, 2. Aufl. 104 ff.) Wichtig ist schließlich der Hinweis darauf, daß selbst in alten Handschriften Unechtes unter des Thomas Namen umging (217 ff.) und daß anderseits De fallaciis und die Expositio super Ave Maria durch die Handschriften als sicher echt erwiesen werden (227 ff.) ; (vgl. auch die Zusammenstellung 239 f.).

Ein kritischer Katalog der Werke des Aquinaten (241-344) wendet die gewonnenen Ergebnisse auf die einzelnen Werke selbst an und ein Verzeichnis der dem hl. Thomas zu Unrecht zugewiesenen Stücke beschließt das gelehrte Buch. Schließlich lassen die Ergänzungen und Berichtigungen (es sei nur an die neue Diskussion über die Summa contra Gentiles durch Gorce O. P. erinnert) hoffen, daß sich Grabmann auch weiterhin mit den neu auftauchenden Fragen aus dem Bereiche des thomistischen Schrifttums beschäftigen wird, und daß die Erörterung über mehr als eine Einzelfrage immer noch fruchtbringend sein kann. Eine angenehme Bereichung des Buches wäre es gewesen, wenn Grabmann eine vervollständigte alphabetische Liste der Incipit aller besprochenen Werke (bei den einzelnen Werken sind sie ja gewissenhaft vermerkt), etwa in Ergänzung der Liste bei Mandonnet 111 ff. geboten hätte.

Wir haben Grabmanns Buch absichtlich als Ganzes zu werten versucht und besonders die von ihm mit Recht in den Vordergrund gerückten Fragen rein methodischer Art, das Neue seiner Forschungsweise, zu betonen versucht. Auf Kleinigkeiten hinzuweisen, in denen man zustimmen oder anderer Meinung sein könnte, würde den Blick auf das Ganze, das eine höchst erfreuliche und wissenschaftlich wertvolle Gabe ist, stören. Man legt in jedem Falle das Buch mit dem Bewußtsein aus den Händen, eines

der schönsten Denkmäler der wissenschaftlichen Erforschung der mittelalterlichen Scholastik, ein auf Jahrzehnte hinaus einzigartig wertvolles Instrument wissenschaftlicher Arbeit aus der Hand eines Meisters empfangen zu haben. Man wünschte nur, daß bald auch andere Scholastiker, ich erinnere etwa an Albert den Großen (erstmals hat sich kürzlich Scheeben mit Glück an seinen Werkverzeichnissen versucht), eine ähnlich eingehende und abschließende Prüfung der Überlieferung ihrer Werke erfahren würden.

Ich möchte aber diese Besprechung doch noch mit einer Anregung beschließen. Grabmann hat mit Recht seinem Buche eine Reihe höchst wertvoller Wahrnehmungen über die Methode der Erforschung der scholastischen Handschriften überhaupt und der Thomashandschriften im besondern einreihen müssen; man nimmt diese nicht unbeträchtliche Belastung des Buches schon aus dem Grunde dankbar hin, weil uns immer noch, trotz der Ausführungen bei Fidelis a Fanna und Kard. Ehrle und andern, eine eigentliche *Einführung in das Studium der Handschriften der mittelalterlichen lateinischen Philosophie und Theologie* fehlt. Erst bei der Lektüre des vorliegenden Buches begriff ich zu tiefst, eine wie wertvolle Bereicherung unserer Literatur ein solches Buch für alle jene sein müßte, die das Gebiet der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik erstmals betreten, und wie selbst solche, die sich längst erfolgreich mit ihr beschäftigen, für eine solche Veröffentlichung dankbar sein müßten. Es wäre niemand berufener uns ein solches Buch zu schenken als Prälat Grabmann selbst, der fast seit Beginn der Forschung als Meister in den vordersten Reihen stand und heute über eine Erfahrung verfügt, wie wohl kein einziger Gelehrter dieses Spezialgebietes. Noch wertvoller würde eine solche Einführung, wenn sie — die zahlreichen Klagen und Wahrnehmungen, die Grabmann an Hand der bisher veröffentlichten Handschriftenkataloge führen mußte, beweisen die Notwendigkeit — mit einer Darstellung der Geschichte der alten und modernen Handschriftensammlungen und einem Überblick über die Hilfsmittel der Erforschung der mittelalterlichen Scholastikerhandschriften (spezielle Paläographie usw.) überhaupt verbunden würde. Es erwiese sich dabei freilich die Mitarbeit eines guten Kenners der mittelalterlichen lateinischen Philologie als unumgänglich; aber es genügt an das große Können des gelehrten Münchener Kollegen Grabmanns, Prof. Paul Lehmann, zu erinnern, um abmessen zu können, ein wie herrliches Buch uns durch die Zusammenarbeit dieser beiden Gelehrten erstehen könnte. Es würde als ein Markstein am Schlusse einer nun gut fünfzigjährigen Forschungsperiode auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik stehen und für mehr als bloß einige Dezennien wegweisend sein.

Freiburg (Schweiz). P. *Dominikus Planzer* O. P.

R. Senn: Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses. (Sprache und Dichtung, hrg. H. Maync und S. Singer, 45.) Bern, Haupt. 1930. VI-138 SS.

Nachdem man bis vor rund zwanzig Jahren nie an der Echtheit der Vita Heinrich Seuses hatte Zweifel aufkommen lassen (eine Äußerung F. Vetters war so versteckt und zaghaft vorgebracht vorden, daß ihr der

Herausgeber der deutschen Schriften Seuses, Prof. K. Bihlmeyer in Tübingen kaum weitere Beachtung beimessen zu müssen glaubte), war durch K. Rieder und besonders durch H. Lichtenberger die Echtheitsfrage der genannten Vita zu einem der dornenreichsten Probleme innerhalb der Literaturgeschichte der deutschen Mystik geworden. Der Angriff auf die Echtheit schien so gut geführt, daß die meisten, die sich mit Seuse beschäftigten, dieselbe kurzerhand ablehnten: der neueste Übersetzer der deutschen Schriften Seuses, Nik. Heller, tat das mit noch größerer Überzeugung als alle seine Vorgänger, obwohl er keine neuen « Beweise » zu den bereits üblichen hinzufügen konnte. Beruhigend wirkte in der ganzen Kontroverse eigentlich nur, daß Prof. Bihlmeyer nach wie vor an der Echtheit der Vita festhielt und dieselbe in mehreren Besprechungen kurz, aber nachdrücklich vertrat. Seine Kompetenz in der Frage mußte den Eindruck fördern, daß wir mit der bloßen Verneinung der Echtheit weder Anfang noch Ende der ganzen Frage erreicht hatten.

Seit Lichtenberger war das Proton-Pseudos der ganzen Angelegenheit zwar einigermaßen klar geworden; es lag, wie der Kundige leicht ersehen konnte, eine Verwechslung zwischen der Frage nach der Echtheit und der weiteren Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Vita dem ganzen Streite zugrunde. Objektiv gesehen, betrafen die Argumente Lichtenbergers, ihre Stichhaltigkeit vorausgesetzt, mehrheitlich den historischen Wert des Susonischen Berichtes, während er selbst alle diese Gegengründe auf die Echtheit (Abfassung durch Seuse) abzielen ließ. Rieder hatte diesen Fehler noch nicht, oder doch nicht in dem gleichen Umfange, begangen.

Bei der Widerlegung der Lichtenbergerischen Argumentation ließ sich nun auf eine verschiedene Art und Weise vorgehen. Man konnte sich das Problem überhaupt neu stellen und beispielsweise durch eine genaue text- und stilkritische Untersuchung der Vita im Rahmen des ganzen unter Seuses Namen gehenden Schrifttums zur Lösung des Problems vordringen; man hätte auch, wie es Bihlmeyer schon oft in Kürze getan hat, die äußern Kriterien für die Echtheit der Vita ins Feld führen können. Auch wäre der Weg einer Vergleichung zwischen der Vita Seuses und dem Schwesternleben der Tößer Dominikanerin Elsbeth Stagel, die man gemeiniglich als die Verfasserin der Vita Seuses bezeichnete, durchaus gangbar gewesen. Alle diese Untersuchungen hätten gewiß zur Feststellung geführt, daß die Vita Seuses dessen echtes Werk ist, daß, wie Bihlmeyer einmal (vgl. Senn, 9) ganz richtig sagte, selbst dort, wo Seuse Aufzeichnungen anderer benützte, seine Arbeit tiefer eingedrungen ist, als man es nur vermuten könnte.

Reinhard Senn ist in seiner schönen Untersuchung der Frage einen wesentlich andern Weg gegangen, dem man die Berechtigung nicht abstreiten darf. Man mag es zwar bedauern, daß der philologische und rein historische Belang der Frage dabei etwas zu kurz kam, wenn auch seine Ausführungen S. 1-20 manchen guten Baustein zu einer solchen Untersuchung enthalten. Da aber Lichtenbergers Argumentation von einem andern Punkte aus sich bewegte und in dieser Gestalt auch andere beeinflußte, wählte Senn ausschließlich Lichtenbergers Ausführungen zum Gegenstande seiner Kritik. Das hatte unbestreitbare Vorteile; denn mit der Erledigung dieser Gegen-

gründe fiel der Zweifel an der Echtheit der Vita, wenigstens in der heute üblichen Gestalt, von selbst dahin. Senn hat das mit großem Geschick getan und seine Beweisführung mit großer Sachkenntnis und in vornehmsachlicher Form zu Ende gebracht. Die gewählte Methode war nicht leicht, vielleicht nicht einmal immer die dankbarste, da es oft mühsam sein mußte, den Gedankengängen Lichtenbergers in allem zu folgen; lösen sich dort doch rein innere Beurteilungen der Vorlage, Erörterungen über den Lauf der Erzählung, über Doppelberichte, über Lücken, mit einer fast ermüdenden Aufzählung von Unstimmigkeiten zwischen der Vita und den übrigen Schriften Seuses in bunter Folge ab. Es mußten in der Beweisführung zwar ermüdend große Umwege gemacht werden, weil schon Lichtenberger nicht in gerader Linie aufs Ziel lossteuerte. Das war das beschwerliche am hier eingeschlagenen Wege. Da Lichtenberger sehr oft mit Gründen « geistesgeschichtlicher » Art umging, mußte die Widerlegung mehrheitlich das gleiche Gepräge aufweisen. Die Art, in der sich Senn besonders diesem Teile seiner schwierigen Aufgabe widmete, verdient große Anerkennung. Er zeigt ein gutes Verständnis der mystischen Fragen und ein auch Katholiken angenehm ansprechendes und sicheres Urteil; ich will nicht leugnen, daß einer, der in katholischen Kreisen groß geworden und sich mit scholastisch-mystischen Studien eingehend beschäftigt hat, manchem Einwand noch schärfer, vielleicht auch mit andern Mitteln zu Leibe gerückt wäre als Senn und so auch Seuses Gesinnung in manchem näher gekommen wäre, als wenn er seine Urteile nur vom Standpunkte des Allgemeinmystischen und des Psychologischen in modernem Sinne formulierte; denn man wird, um selbst wissenschaftlich genau zu gehen, auch den katholischen Mystiker innerhalb der ihn umgebenden Sphäre werten und verstehen müssen, wenn damit auch Vergleiche religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Art nicht a priori ausgeschlossen werden. Für Seuse hätte z. B. die völlige Einordnung in die deutsche mittelalterliche Mystik und Legendenschreibung viel näher gelegen als ein auch noch so instruktiver Vergleich mit Madame Guyon de la Motte usw. (vgl. Senn, 80 u. ö. 128 u. ö.). Freilich ist möglicherweise Senns Untersuchungsmethode in uns ferner stehenden Kreisen verständlicher und zu einer Beurteilung des von Lichtenberger gestellten Problems geeigneter als jede andere. Sie wird sich auch dort Eintritt und Verständnis erringen, wo man zum vornherein für andere Gründe verschlossen wäre.

Daß durch Senns schöne Schrift in jedem Falle die Echtheit eines der gemüt- und sinnvollsten Werke der deutschen Mystik erwiesen wurde, wird hüben und drüben mit Freude anerkannt werden: Seuses Vita ist sicher das literarische Eigentum des Konstanzer Mystikers. Auf Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich hier, da ich an anderm Orte mich mit der Echtheit der Vita Seuses ausführlich beschäftigen werde; man vergleiche zu Senn die anerkennende Besprechung durch Bihlmeyer, ThQschr 111 (1930) 438 f. Ich wünsche, daß R. Senn, dessen erste Beschäftigung mit der deutschen Mystik zu so schönen und wohl begründeten Ergebnissen führte, sich nicht zum letzten Male dieses Arbeitsgebiet gewählt hat.

Freiburg (Schweiz). P. *Dominikus Planzer* O. P.

M. Aron : Un animateur de la jeunesse au XIIIme siècle. Vie, voyages du bienheureux Jourdain de Saxe. (Temps et visages.) Paris-Bruges, Desclée de Brouwer et Cie. s. a. [1930.] 396 SS.

Der selige Jordanus von Sachsen ist durch seine Briefsammlung zum frühesten Vertreter der dominikanischen Mystik auf deutschem Sprachgebiet geworden ; deshalb sei ein seiner Lebensbeschreibung gewidmetes Buch in diesen Bericht eingereiht. Die Verfasserin desselben hatte schon vor mehreren Jahren eine französische Übersetzung der Briefe des Seligen herausgegeben. Seither war uns eine mustergültige Edition der Briefsammlung mit höchst wertvollem Kommentar von Prof. B. Altaner geschenkt worden, die als Ausgangspunkt einer jeden Biographie Jordans gelten mußte. Man durfte deshalb erwarten, daß die Verfasserin auf Grund dieser neuen Ergebnisse und ihrer eigenen Forschungen berufen war, uns eine wissenschaftliche Lebensbeschreibung des Seligen zu schenken. Sie hat sich tatsächlich um eine umfassende Beiziehung der Materialien bemüht und auch, wie man S. 376 entnehmen kann (in den *Belegen* freilich ist der Niederschlag recht gering ausgefallen), ungedruckte Quellen herangezogen. Wir wollen auch nicht leugnen, daß es der Verfasserin gelungen ist, eine durchaus lebendige und anschauliche Darstellung des Lebens Jordans zu schreiben und durch Schilderungen des Universitätslebens von Paris und Bologna die Erzählung angenehm und lesbar zu gestalten. Wenn das ein Lob ist, das man nicht allen historischen Veröffentlichungen zuerkennen kann, so ist damit leider auch die Schwäche des ganzen Buches ausgesprochen ; es ist eher eine literarische Leistung als eine historische Arbeit geworden. Und das ist sehr zu bedauern, da Jordans eines bessern würdig gewesen wäre.

Wie es etwa steht, das mag hier nur an einigen Beispielen erläutert werden. Es war eine alte Streitfrage, ob der Mathematiker Jordanus Nemorarius mit unserm Jordan identisch sei. Man glaubte nun, daß seit Denifles Artikel HistJb 10 (1889) 564-567 die Streitfrage endgültig und zwar negativ entschieden sei. Die Annahme, Jordan sei Mathematiker gewesen, geht im Grunde genommen auf Nikolaus Triveth zurück, der von ihm erzählt : « ... qui ... libros duos admodum utiles unum de Ponderibus et alium de (dieses *de* fehlt im Zitat bei Aron 58) Lineis datis dicitur edidisse. » Denifle hat das *dicitur* unterstrichen und gesagt, Triveth drücke sich *behutsam* aus. Ganz anders Aron. Da lesen wir : « *Dicitur edidisse* avait d'ailleurs écrit Nicolas Trivet ; on le *dit,* on le *sait, c'est une chose connue.* » Diese Übersetzung ist schon etwas erzwungen, denn nach gewöhnlichem Latein heißt *dicitur* leider immer « *On* dit », was die Erinnerung an genaue Quellen ausschließt ! Aber weshalb sollte Aron 59 nicht schreiben : « Il a fallu les polémiques des érudits modernes pour ôter sa clarté à cette affirmation sans reticence » ? Weiter kann die Ironie kaum getrieben werden. Und dieser Text des Triveth ist der einzige Beleg [1], den Aron für die von

[1] Eine weitere hier zugrunde gelegte Annahme, daß Jordan erst als gut vierzigjähriger in den Orden eintrat, wird unten noch zu überprüfen sein.

ihr verteidigte Echtheit der mathematischen Schriften Jordans anführen kann ; denn psychologische Gründe von der Art, daß nur eine mathematische Lehrtätigkeit Jordans seine spätern Erfolge unter der studierenden Jugend erklären könne, wiegen in historicis kein Lot. Daß übrigens G. Théry in DictThCath sich für die Echtheit der Schriften Jordans einsetze, fand ich dort nicht gesagt ; er referiert einfach über die gewaltete Polemik und zählt die einschlägigen Hss. auf. — Wenn in dieser m. E. aussichtslosen Frage noch *eine* Aussicht vorhanden ist, so ist es die, daß ein erneutes Studium der Handschriften zu einem Ergebnis führen kann ; leider hat sich Aron nicht dazu verstehen wollen.

S. 315 werden Altaner und ich tüchtig hergenommen, weil wir eine Gotthardreise des Seligen auf 1234 datierten. In ihrem frühern Buch hatte Aron noch keine Gotthardreise angenommen. Heute gibt sie die Tatsache zu und kommt uns in der Datierung bis 1233 entgegen. Sie meint S. 316 : « Il n'y a donc pas lieu, quelle que soit par ailleurs la valeur des ouvrages d'Altaner et Planzer, de s'attarder a cette discussion. » Vielleicht wird in anderem Zusammenhang doch noch einmal auf diese Frage zurückzukommen sein. Hier möchte ich nur auf *einen* Umstand aufmerksam machen. Die in Frage stehende Gotthardreise ist unabhängig durch *zwei* Quellen bezeugt : durch die Vitae Fratrum und die unzweifelhaft zusammenhängende und in der Lombardei verfaßte Briefreihe n. 36, 7, 2, 47, in welcher er « transeam montes ... in Allemaniam transire ... a Lombardia recessi et jam usque temum [1] ad capitulum iturus processeram » und ähnliches schreibt (die Texte in Hist. Neujahrsbl. hrg. vom Verein f. Gesch. und Altertümer von Uri. 31 (1925) 13). Aron hat diesen *doppelten* Quellenbefund nicht gewürdigt und vor allem die Briefe nicht richtig und im Zusammenhang interpretiert. Es handelt sich also nach diesen Briefen um eine Reise, die mit dem Besuch eines Generalkapitels zusammenhängt. Nun fand aber 1233 das Generalkapitel in *Bologna* statt. Um aus der Lombardei dorthin zu gelangen, geht man aber nach menschlichem Ermessen nicht von der Lombardei weg und reist über den Gotthard nach Norden ! Für 1234, als das Kapitel in Paris tagte, ist das schon leichter verständlich. Brief n. 2 erwähnt ausdrücklich ein Pariser Kapitel. Im übrigen halte ich Arons Bericht über das Pariser Kapitel von 1234 (S. 322 f.) als nicht zuverlässig. — Wenn Aron S. 315 sagt, Altaner und ich hätten behauptet, daß in Paris 1232 kein « chapitre général, mais un chapitre de définiteurs »

[1] Ich hatte l. c. 15 f. vorgeschlagen statt dieses unverständlichen Wortes aus paläographischen Gründen *comum* zu lesen ; Aron hat diese Konjektur anscheinend nicht beachtet. Sie macht S. 306 gleich drei neue Vorschläge : Taurinum, Genuam, Lugdunum. Hier kann einem die Auswahl wirklich schwer werden, weil alle diese Ortschaften an einer Reiseroute liegen müssen, die aus der Lombardei über die Berge nach Norden führt ! Und nach Aron, Lettres 91, muß zur Bestimmung dieses *Temum* Thomas Cantimpr., Bonum univ. de apibus II. 57 n. 46 herangezogen werden : Hinc per Alpium juga non longe a montis pede digressus, acutam febrim gravissimam, labore itineris fatigatus, incurrit. Episcopus civitatis, ad quam declinavit ... hospitio recepit infirmum.

getagt habe, so hat sie uns wahrscheinlich nicht verstanden ; unsere These (und damit haben wir nur eine alte Binsenwahrheit gesagt) war einfach die, daß die Generalkapitel der Dominikaner in *Diffinitoren-* und in *Provinzial*kapitel (chapitre des provinciaux) zerfallen und daß in Paris 1232 ein *Diffinitoren*kapitel stattgefunden habe ; hätte es je eines Beweises für diesen Satz gebraucht, so hätten wir jedenfalls die gleichen Stellen der alten Konstitutionen anführen müssen, die Aron gegen uns zitiert. Daß die Provinziale und ... die andern bei der Promulgation der Konstitutionen *definieren* (... diffinient et constituent et tractabunt), war uns wohl bekannt, tut aber nichts zur Sache. Aron scheint unsere ganze Argumentation vielleicht sprachlich, jedenfalls aber sachlich mißverstanden zu haben.

Auch im übrigen würde das Buch noch mancher Kritik rufen. Wir wollen darüber hinweggehen. Hier sei nur noch auf die unregelmäßige Behandlung der Zitate hingewiesen ; daß nicht wenige deutsche Büchertitel, aber auch lateinische Texte durch Druckfehler ordentlich verstümmelt sind, darf ebenso gesagt werden.

Nachdem ich bisher in dieser Besprechung habe ernst werden müssen, sei zu Schlusse noch etwas Heiteres mitgeteilt. Die Vitae Fratrum ed. Reichert 117 berichten nach der Lesart der Hss. AC folgendes : « Unde post spacium temporis, *cum esset senis* et in quodam pratello in quadam recreacione sederet cum fratribus. ... » Aron 43 hat die Worte *cum esset senis* unterstrichen und dazu im Text geschrieben : « Le narrateur nous conte en effet, ,qu'étant déjà vieux, ou mieux, parce qu'il était déjà vieux', Maître Jourdain avait consenti. ... » Der Leser wird vielleicht schon vermutet haben, es handle sich hier um den Nachweis, daß Jordan bereits ein Greis (zirka 60 Jahre alt) war, als diese Begebenheit etwa gegen Lebensende geschah, so daß man annehmen dürfe, er sei bei seinem Eintritt in den Orden 17 Jahre vorher etwa 43 Jahre alt gewesen. Tatsächlich versucht Aron auf den Seiten 42-45 aus der oben angeführten Stelle und aus Gründen mehr affektiver Ordnung diesen Nachweis zu führen. Es wäre dagegen nichts einzuwenden, wenn *senis* allen grammatikalischen Regeln zum Trotz *vieux* bedeutete [1] und nicht der Ablativ von *Senae-arum* wäre, was zu deutsch ... *Siena* heißt ; zu allem Überfluß fügen die genannten Hss. AC dem Text das Wort *senonis* ein, was schon Reichert in der von Aron benützten Ausgabe in einer Note als *Sens* übersetzte. Und diese letzte Lesart scheint mir die richtige zu sein, da Jordan tatsächlich in Sens weilte (Aron 248, 264). Mit dem schönen Satz, daß Jordan bei seinem Ordenseintritt : « ne pouvait guère avoir moins de quarante-trois ans. ... »

[1] Ich habe mich tatsächlich bemüht, dieses Wort nachzuweisen. Aber soviel ich bei Du Cange und Forcellini-De Vit u. a. feststellen konnte, ist auch dem schlimmsten mittelalterlichen Latein ein Nominativ *senis* = *vieux* unbekannt geblieben. Er heißt überall *senex* und der Gen. *senis* ist aus *senicis* entstanden. Darüber *Stolz-Schmalz*, Lat. Grammatik (1928) 244, 261 ; *Brugmann*, Arch. f. lat. Lexikographie und Grammatik 15 (1908) 1-9. Wie sehr übrigens auch im Mittelalter *iuvenis* und *senex* in ihrer Bedeutung schwankten, hat *A. Hofmeister*, in Papsttum und Kaisertum, Festgabe P. Kehr, 1926, 287-316, hervorgehoben.

und mit den Folgerungen, die Aron von S. 47 an daraus zieht (« *Si* Jourdain de Saxe avait atteint la quarantaine avant son entrée chez les Prêcheurs ... ») ist dann freilich nichts mehr anzufangen. Präzisionsarbeit nennt man das allerdings nicht.

Man wird mich kaum der Verwegenheit zeihen können, wenn ich am Schlusse dieser Rezension den Wunsch ausspreche, daß Jordan von Sachsen bald eine *wissenschaftliche* Biographie erhalten möge.

Freiburg (Schweiz). P. *Dominikus Planzer* O. P.

J. P. Kirsch : Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von A. Bigelmair, J. Greven u. A. Veit herausgegeben.

I. Band : Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, von Dr. *J. P. Kirsch.* Freiburg, Herder. 1930. XIX-875 SS.

IV. Band : Die Kirche im Zeitalter des Individualismus, 1846 bis zur Gegenwart, von Dr. *L. A. Veit. 1. Hälfte :* Im Zeichen des vordringenden Individualismus, 1648-1800. Freiburg, Herder. 1931. XXIII-528 SS.

Das im Jahre 1876 erschienene « Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte » von Joseph Hergenröther hatte in den späteren Auflagen entsprechend dem Fortschritt der kirchengeschichtlichen Forschung so weit gehende Veränderungen und Verbesserungen erfahren, daß sich die Notwendigkeit ergab, an Stelle des bisherigen « Handbuches » von Hergenröther eine neue allgemeine Darstellung der Kirchengeschichte treten zu lassen und dabei die Arbeit zu teilen und jeden der vier Bände einem eigenen Fachgelehrten zu übertragen; daher wurde auch der Name « Hergenröther » fallen gelassen und ein neues selbständiges Werk geschaffen, wobei aber die besonderen Vorzüge des alten « Hergenröther » gewahrt bleiben. Bisher erschien der erste Band und die erste Hälfte des vierten Bandes ; der zweite Band, bearbeitet von J. Greven, wird die Geschichte der Kirche vom VIII.-XIII. Jahrhundert, und der dritte Band von A. Bigelmair, die Geschichte der Kirche vom XIV. Jahrhundert bis 1648 behandeln.

I. Mgr. Dr. J. P. Kirsch, der bereits die 4. bis 6. Auflage des « Hergenröther » bearbeitet hatte, bietet uns im vorliegenden ersten Band dieser neuen, derzeit wohl vollständigsten Kirchengeschichte, die Geschichte der Kirche in den ersten sieben Jahrhunderten, in denen sich das Leben der Kirche wesentlich im Rahmen der griechisch-römischen Kultur im antiken Römerreich entwickelt hat. — Unter Zugrundelegung des Textes der letzten Auflage des Werkes von Hergenröther-Kirsch und unter Beibehaltung der methodischen Einteilung des Stoffes wurde alles vollständig neu durchgearbeitet, einzelnes gekürzt oder erweitert und inhaltliche Änderungen an vielen Stellen vorgenommen und dem Stand der heutigen Forschung angepaßt, und so darf dieses neue Werk mit Recht den Platz beanspruchen, den der « Hergenröther » in seiner Zeit inne hatte.

Als besonders wertvoll möchte ich hervorheben das überaus reiche Verzeichnis der Quellen und Literatur (S. 766-850), in welchem besonders die neuere und neueste Literatur mit möglichster Vollständigkeit angeführt

ist. — Hier aber möchte ich einen Wunsch äußern: dieses Literatur-Verzeichnis würde an Wert noch bedeutend gewinnen, wenn statt der materiellen Aufführung der einzelnen Werke, dieselben methodisch gruppiert und die Stellungnahme der Verfasser zu den verschiedenen Fragen kurz charakterisiert würde; um dafür Raum zu gewinnen, könnten ältere Werke, die nicht mehr von Bedeutung sind, weggelassen werden; bei einzelnen Fragen ist eine solche Gruppierung bereits gemacht, so z. B. bei § 8 (S. 776 f.). Nach dieser Methode sollte m. E. das ganze Verzeichnis bearbeitet werden und so sich zu einem kurzen Leitfaden der Quellen und Literatur der Kirchengeschichte des Altertums ausgestalten, was nicht nur den Wert des Werkes erhöhen, sondern auch seine Benützung ungemein erleichtern würde, wozu auch die beigegebenen ausgezeichneten Register beitragen.

II. Die erste Hälfte des IV. Bandes behandelt die Zeit von 1648–1800, der dann in der zweiten Hälfte die Darstellung der Zeit von 1800 bis zur Gegenwart folgen wird. — Diese Zeit charakterisiert der Verf. mit folgenden Worten: « Der Individualismus ist der große Nenner der Neuzeit. Von ihm her führt der Weg der Säkularisierung des Geistes in Staat, Kultur und Gesellschaft durch die Zeiten des Fürstenabsolutismus, der Aufklärung und der Revolution — im Zeichen des vordringenden Individualismus — hin zu den großen Ismen des der übernatürlichen Bindungen ganz entledigten Menschentums — im Zeichen des siegenden Individualismus — zum Liberalismus, zur Staatsallmacht, zum hemmungslosen Nationalismus, zum Sozialismus und Bolschewismus » (S. VI). Im Vergleich zum alten « Hergenröther » haben wir hier ein ganz neues Werk vor uns, und der Verfasser selbst nennt es einen « ersten Wurf, der zudem von der traditionellen Form abweicht » (S. X).

In dieser Zeit « des vordringenden Individualismus » (1648–1800) wird, geordnet nach Staaten, das ganze kirchliche Leben umfassend geschildert: die Beziehungen des Regenten zum Oberhaupt der Kirche und zur Kirche des Landes, die Organisation der Kirche, Anteil der Kirche am kulturellen Leben, das ganze kirchlich-religiöse Leben, die Missionen finden eingehende Darstellung und so viele Fragen werden behandelt, die bei Hergenröther fehlten. — Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. mit Recht der katholischen Kirche des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation; daß aber dabei die Geschichte der Kirche der anderen Ländern nicht zu kurz kommt, beweisen die ausgezeichneten Ausführungen über Gallikanismus und Jansenismus in Frankreich, über Quietismus in Spanien, über die Kirche in Italien und die Synode von Pistoja, über Josephinismus in Österreich usw. — Auch der Orient, besonders die kirchlichen Verhältnisse in Rußland, findet seine Darstellung.

Das Literaturverzeichnis dieses Bandes trägt die Überschrift: « Literatur-Auswahl », mit der Begründung, die vollauf berechtigt ist, daß die Bibliographie unübersehbar ist. — Dennoch scheint mir, daß bei vielen Fragen die Auswahl der Literatur zum Schaden der neueren und neuesten getroffen wurde, während ältere Literatur zahlreicher aufgeführt ist, ein Mangel, der für eine Neuauflage leicht zu beheben sein wird.

Da nun auch die Bearbeitung des zweiten und dritten Bandes in bewährten Händen liegt, dürfen wir hoffen, bald die beste und ausführlichste Kirchengeschichte zu besitzen, der man nur die weiteste Verbreitung wünschen kann.

Freiburg. P. *M. Knar* O. P.

Fritz Gerlich : Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth. München, Kösel und Pustet. 1929. 2 Bde. : XIV-324 und 406 SS.

Der Protestant und frühere Hauptschriftleiter des großen liberalen Blattes « Münchner Neueste Nachrichten » gibt in diesem überaus interessanten Werke Aufschluß über seine Besuche, Beobachtungen und Unterredungen in Konnersreuth und baut darauf eine eingehende wissenschaftliche, kritisch-historische Untersuchung über den Fall Konnersreuth. Dabei « wird das Gesamtgebiet weltanschaulicher Erörterungen, wie sie in Arbeiten anderer Forscher über den Fall Therese Neumann auftreten, beiseite gelassen » und will einzig und allein kritisch und vollkommen vorurteilsfrei den Tatbestand und die Glaubwürdigkeit der Vorgänge in Konnersreuth untersuchen.

Demgemäß enthält der erste Band als Grundlage der folgenden Untersuchung den ausführlichen Lebensgang der Stigmatisierten von Konnersreuth (S. 1-172) ; dann folgt in chronologischer Ordnung die ausführliche Darstellung der verschiedenen Ekstasen, wobei auch die Aufzeichnungen von Pfarrer Naber ausgiebig benützt werden (S. 172-324).

Anschließend an die Lebensgeschichte der Therese Neumann, die der Verfasser als gesichert ansieht, folgt im zweiten Bande die Hauptaufgabe, nämlich die Quellen, aus denen Gerlich schöpfte, historisch-kritisch zu untersuchen, um die biographischen Angaben zu rechtfertigen.

Einleitend äußert sich Gerlich über die Untersuchungsaufgabe, nämlich über die angebliche Hysterie der Stigmatisierten und zeichnet kurz den Weg der ganzen Untersuchung (S. 1-8). — Dann folgt als erster Hauptteil der Untersuchung die Darlegung der Krankheit der Therese Neumann für die Zeit vom 10. März 1918 bis zum 28. April 1923, und zwar auf Grund aller vorliegenden Quellen und besonders aller ärztlichen Gutachten, wobei besonders das Urteil von Prof. Ewald einer eingehenden und scharfen Kritik unterzogen wird (S. 9-276). – In den beiden folgenden Abschnitten bespricht Gerlich die Heilungen und gibt eine übersichtliche Zusammenfassung der Krankheitsgeschichte, wobei immer auch die neueste einschlägige medizinische Literatur und Beurteilung herangezogen wird (S. 277-296).

Nun folgt der zweite und wichtigste Teil der Untersuchung, nämlich die Untersuchung und Beurteilung der Hysterie-Diagnosen (S. 297-356) ; der Reihe nach werden die tendenziösen und armselig begründeten Erklärungsversuche der deutschen Professoren und Ärzte scharf und glänzend widerlegt und am Schluß das Urteil in die bezeichnenden Worte gefaßt : « Eine Untersuchung der Therese Neumann durch einen Arzt, die den wissenschaftlichen Ansprüchen der Schulmedizin genügt, liegt — soweit mir Arbeiten bekannt wurden — bis heute nicht vor. Die Urteile, die

diese Arbeiten enthalten, gründen sich auf eine völlig unzulängliche Kenntnis der Geschehnisse und sind deshalb ausnahmslos als wertlos zu erachten » (S. 329).

Den Schluß bilden einige prinzipielle Erörterungen über den Charakter der Hysterie-Diagnosen (S. 330-356), über die Mentalität der Gegner (S. 337 bis 366) und über das Urteil von Sanitätsrat Dr. Seidl, der Therese Neumann seit dem Frühjahr 1919 behandelt hatte (S. 367-374).

Dann folgt noch eine wichtige Spezial-Unsersuchung über die Nahrungslosigkeit der Stigmatisierten und über die Wiedergabe fremder Sprachen durch Therese Neumann (S. 375-398) und als Resultat die Überzeugung des Verf. über die historische Gewißheit der Glaubwürdigkeit der Therese Neumann (S. 399-405) ; und Gerlich schließt seine Untersuchung mit den Worten : « Daraus ergibt sich für mich die Überzeugung, daß der Gesamtfall Therese Neumann nicht natürlich erklärbar ist » (S. 406).

Man wird also dem Verf. gewiß aufrichtig dankbar sein müssen für seine gründliche Untersuchung und Klarlegung des Tatbestandes, wie auch für seine mutige Verteidigung der Stigmatisierten gegenüber Verleumdungen und ungerechten Urteilen der Gegner. Seine Überzeugung jedoch, daß der Gesamtfall nicht natürlich erklärbar sei, wird man im Sinne der Kundgebung der bayrischen Bischofskonferenz von Oktober 1927 nehmen müssen, wo es heißt : « Die Bischöfe Bayerns . . . sprechen hiermit die eindringlichste Mahnung aus, über die Vorgänge in Konnersreuth nicht abschließend zu urteilen, bis die kirchliche Autorität selbst entschieden hat. » Und das Regensburger Ordinariat macht dazu unter anderem die Bemerkung, daß die gewonnene wissenschaftliche Grundlage erst den Boden für die philosophisch-theologische Prüfung des Phänomens abgebe, und diesbezüglich gehe die kirchliche Untersuchung, wie bisher, ruhig und sicher ihren Gang (cf. Gerlich, I, S. 138 ff.). — Daher möchten wir auch hinweisen auf eine Ausführung in der « Schweizerischen Kirchenzeitung » (1931, Nr. 10, vom 5. März), wo es heißt : « Man mag für Konnersreuth noch so sehr eingenommen sein — bekanntlich gibt es auch heute noch sehr gutdenkende und hochgebildete Geistliche, die den Beweis für die Übernatürlichkeit der Vorgänge nicht für erbracht halten, und sie verdienen darob keinen Tadel — so fallen einem doch manche Schattenseiten unangenehm in die Augen, die einmal zu berühren nicht unangebracht sein dürfte. Die Ausbeutung Konnersreuths als eine Art übernatürlichen Auskunftsbureaus muß als Mißbrauch angesehen werden. Es entspricht auch nicht den von den Lehrern der Mystik aufgestellten Regeln. Der hl. Johannes vom Kreuz tadelt in seinem « Aufstieg zum Berge Karmel », Beichtväter, die solch gottbegnadete Seelen sogar bitten, sie möchten doch zu Gott beten, daß er ihnen dies und jenes offenbare und mitteile, was sie oder andere angeht. . . . Jedenfalls sollte jede marktschreierische Reklame vermieden werden » (a. a. O. S. 93).

Freiburg. P. *M. Knar* O. P.

L. Hertling S. J.: Antonius der Einsiedler. Innsbruck, F. Rauch. 1929. XVI-96 SS.

Es ist erfreulich, daß sich die Forschung immer mehr auch dem innerkirchlichen Leben zuwendet; zu diesem Zwecke gibt der Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck Dr. Franz Pangul S. J. seine « Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens » heraus und als erstes Heft liegt uns eine interessante, wenn auch kurze Lebensbeschreibung des Patriarchen der Mönche, Antonius, vor.

In der Einleitung gibt der Verfasser einen Überblick über alle bisherigen möglichen und unmöglichen Versuche, die Entstehung und Entwicklung des ältesten Mönchtums zu erklären; diese Versuche haben zum Resultate geführt, daß heute der ganze Kreis der literarisch-kritischen Fragen soweit erörtert ist, daß man mit der für den Historiker nötigen Sicherheit arbeiten kann, was besonders von den beiden wichtigsten literarischen Dokumenten, der Vita Antonii des hl. Athanasius und der Historia Lausiaca des Palladius gilt.

Auf Grund dieser Quellen gibt der Verfasser nun ein möglichst quellengetreues Bild von Antonius dem Einsiedler und gibt damit auch einen interessanten Einblick in das ganze Leben der ägyptischen Mönche, wobei manche Kontroversfragen zu lösen versucht werden, so z. B. die Stellung der Mönche zum praktisch-kirchlichen Leben, Teilnahme an den Sakramenten u. a. m. (cf. besonders S. 76-86). — Ein Literatur- und Namenverzeichnis schließt die Arbeit.

Damit ist ein glücklicher Anfang gemacht und man darf hoffen, daß dadurch das Interesse für diese Fragen neu geweckt wird und umfangreicheren Arbeiten die Wege gewiesen sind. Zugleich ist die Darstellung so gehalten, daß nicht nur Fachkreise, sondern auch ein weiterer Leserkreis daraus Belehrung und Erbauung schöpfen können.

Freiburg. P. *M. Knar* O. P.

Dogmatik.

Fr. J. v. Tessen-Wesierski: Wesen und Bedeutung des Zweifels mit besonderer Berücksichtigung des religiösen Glaubenszweifels. Breslau, Ostdeutsche Verlagsanstalt. 1928.

Gegenstand dieser Arbeit sind nicht die ungezählten Objekte, welche auf dem Boden der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis bezweifelt werden können; auch nicht die subjektiven oder psychologischen Formen, welche der Zweifel annehmen kann; sondern der eigentliche Begriff oder das Wesen des Zweifels, wie es sich aus seiner Stellung zu den andern Mitteln unseres Erkennens ergibt. Der Verfasser behandelt also die logische Seite des Zweifels. Indem er sich auf diesen Standpunkt stellt, wird seine Untersuchung einerseits auf den rein spekulativen oder wissenschaftlichen Zweifel beschränkt und andererseits auf den positiven Zweifel, d. h. auf den zum Bewußtsein kommenden Widerstreit von Gewißheiten. Denn der Zweifel besagt die Verhaltungsweise der urteilenden Vernunft gegenüber

zwei kontradiktorischen Urteilen, die bereits als wahr angenommen worden sind, oder doch einzeln betrachtet so begründet erscheinen, daß sie als wahr angenommen werden könnten und auch als wahr angenommen würden, wenn die Kontradiktion nicht bestände. Das ist der Gegenstand der Arbeit v. Tessen's, die in die folgenden Abschnitte zerfällt: 1. Der Zweifel und das Erkennen im allgemeinen. 2. Die Grundbegriffe des wissenschaftlichen Zweifels. — Das Verhältnis des Zweifels zum direkten und zum indirekten Erkennen. — Die Beziehungen der Aussage und des Urteils zum Zweifel. — Die Beziehung des Zweifels zur Schlußfolgerung. 3. Der Zweifel und die Gewißheit. 4. Die Quellen des Zweifels im Subjekt des Erkennens. — Diejenigen Ursachen, durch welche von Seiten des Subjekts eine Objektivität im Erkennen überhaupt unmöglich gemacht wird. — Diejenigen Quellen, welche zwar eine objektive, aber nur unvollendete Wahrheitserkenntnis bedingen. 5. Die Berechtigung oder Nützlichkeit und die Begrenzung des objektiv wahren Zweifels. 6. Das Wesen des Zweifels. — Der Zweifel als spezielle Betätigung des Verstandes. — Die Bedeutung des Zweifels für den Willen. — Die Hauptarten des Zweifels.

Sicherlich wird hier ein Thema behandelt, das für uns, die wir noch immer die Folgen der mit der subjektivistischen Philosophhie einsetzenden Verherrlichung des Zweifels als der wissenschaftlichen Methode schlechthin zu tragen haben, von größtem Interesse ist. Fest auf den erkenntnistheoretischen Grundlagen eines Aristoteles und hl. Thomas stehend, würdigt der Verfasser den Wert des Zweifels für den Erkenntniserwerb. Im Verlaufe seiner Untersuchung gelangt er zu folgendem Resultat: Der Zweifel, wenn er richtig formuliert ist, hat einen nicht zu unterschätzenden Wert für den Wahrheitserwerb. Er zeigt das Ziel an, nach welchem das noch nicht vollendete Erkennen zu streben hat und besitzt in dem einen der sich gegenseitig ausschließenden Urteile die Wahrheit. Der Zweifel kann aber nicht die wissenschaftliche Methode schlechthin sein in dem Sinn, daß jede Wahrheitserkenntnis mit ihm zu beginnen habe, weil ihm ein methodischer Wert nur dann zukommt, wenn er richtig formuliert ist, d. h. wenn er auf das Wesentliche der Sache geht, und sodann, weil seine Überwindung, wodurch erst der in ihm liegende Wert für den Aufbau unseres Wissens nutzbar wird, noch andere positive Denkarbeit und -Mittel erfordert. Wir bedauern, daß der Verfasser in diesem Zusammenhang auch gar nicht auf den hypothetischen oder fiktiven Zweifel zu sprechen kommt, auf dessen Bedeutung als Methode in der Theologie K. Eschweiler in seinem Werke « Die zwei Wege der neueren Theologie », in höchst interessanter Weise hingewiesen hat.

Die Ausführungen über den religiösen Glaubenszweifel sind sehr zutreffend. Indessen hätte die Klarheit der Abhandlung, die sowieso durch die eigenartige Anordnung des Stoffes gelitten hat, viel gewonnen, wenn der religiöse Glaubenszweifel in einem eigenen Abschnitt auf Grund der gewonnenen Resultate behandelt worden wäre. Hie und da fehlt es auch an der Genauigkeit und Konsequenz der Terminologie. So wird z. B. bis Seite 26 als indirektes Erkennen der Glaube bezeichnet, von da an aber (Cf. S. 26, 29, 30, 88, 95 etc.) wird unter indirektem Erkennen die Schluß-

folgerung verstanden. Wir haben auch hier auf dem Gebiete der Erkenntnislehre die Verwechslung von direkt und unmittelbar und von indirekt und mittelbar, ähnlich wie das in der Moral der Fall ist. Ferner ist das, was auf Seite 112 f. als negativer Zweifel bezeichnet wird, ein positiver Zweifel. Unter positivem Zweifel verstehen wir jenen Zweifel, dessen Contradictoria begründet sind ; es ist dann gleichgültig, ob diese Begründung eine direkte ist, d. h. positiv das fragliche Objekt betrifft, oder eine indirekte, d. h. negativ die nicht in Frage kommenden Sachverhalte ausschließt. Den Unterschied zwischen negativem und positivem Zweifel gibt der hl. Thomas in Quaest. disp. de Veritate, q. 14 a. 1, an, wenn er schreibt : Intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus ; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem. Et ita est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Im negativen Zweifel steht die Vernunft den verschiedenen Lösungen eines Problems gegenüber, deren Inhalt sie wohl erfaßt, um deren einzelne Begründung sie jedoch noch nichts weiß. Die beiden Kontradiktoria erscheinen als gleich annehmbar, weil beide gleich wenig, d. h. überhaupt noch nicht begründet sind.

Die gemachten Aussetzungen sollen jedoch dem gesamten Wert der vorliegenden Arbeit in nichts Abbruch tun. Jener, der sich die Mühe nimmt, die Arbeit Fr. J. Tessen's gründlich durchzustudieren, wird seine Mühe reichlich belohnt sehen, ein Gewinn, der schon deswegen nicht zu unterschätzen ist, weil in unseren Handbüchern der Philosophie der Zweifel nicht jene Beachtung und Behandlung findet, die ihm eigentlich zukommen sollte.

Bern. Dr. *G. Püntener.*

Fr. Mitzka S. J. : Die Glaubenskrise. Schriftenreihe zum « Seelsorger », 2 Innsbruck–Wien–München, Tyrolia. 1927. 60 SS.

Die vorliegende Schrift hält, was im Vorwort versprochen wird. Sie ist tatsächlich eine « Theologie des Glaubenszweifels » in gedrängter Form, die vor allem den beschäftigten Seelsorger klar und bestimmt orientieren soll über eine Reihe von Fragen, welche die Bewahrung des katholischen Glaubens betreffen und heute besonders brennend sind. Für den praktischen Gebrauch in der Seelsorge bestimmt, zeichnet sich das kleine Buch aus durch die Klarheit und Gedrängtheit der Darstellung. In dieser Einstellung geht der Verfasser sogar so weit, daß er möglichst alle theologischen Fachausdrücke vermeidet, resp. sie umschreibt, da so der Stoff für Vorträge leichter verwendbar sein dürfte. Und doch, trotz dieser Vermeidung jeder wissenschaftlichen Aufmachung, kann man sich beim Durchlesen des Büchleins nicht des Eindruckes erwehren, daß seiner Abfassung ein gründliches Studium der wissenschaftlichen Theologie des Glaubens vorausgegangen sein muß, ein Studium, das in beharrlicher Meditation allseitig geklärt worden ist.

Klar und bestimmt werden in einem ersten Teil die Dunkelheit im Glauben, die Glaubensschwierigkeit, die Glaubenskrise und der Glaubenszweifel beschrieben und definiert. Die Glaubenskrise ist der Kampf mit dem Glaubenszweifel selbst. Darum werden in einem zweiten Teil die verschiedenen Formen des Glaubenszweifels charakterisiert: der pathologische Glaubenszweifel, der Zweifel der Entwicklungsjahre, der rein intellektuelle Glaubenszweifel, der religiöse Zweifel, der ethische Glaubenszweifel, der Gefühlszweifel, der nihilistische Zweifel, die latente Glaubenskrise. Damit sind auch die verschiedenen Formen der religiösen Krise gekennzeichnet. Der dritte Teil wertet den Glaubenszweifel vom logischen Standpunkt aus. Er wird eingeleitet mit einer kurzen, aber ebenso gründlichen Darstellung des Glaubens. Da der theologische Glaube nur als Glaube an die Kirche geleistet werden kann, wird mit besonderer Sorgfalt dargetan, wie die Kirche selbst in ihrer Gesamterscheinung (als soziale Erscheinung, als Geisteserscheinung, als geschichtliche Erscheinung) ein ausreichendes und allen zugängliches Zeugnis für ihren überweltlichen Ursprung gibt. Sodann werden die Anweisungen und Gründe zur Überwindung der einzelnen Arten des Glaubenszweifels resp. der Glaubenskrise angegeben. Der vierte Teil endlich handelt von der Verantwortlichkeit oder von der Schuldfrage des Glaubenszweifels beim Katholiken, welche unter Hinweis auf die Praxis der Kirche von jeher und insbesondere auf das dritte Kapitel der Vatikanischen Constitutio de fide catholica durchwegs bejaht wird.

Es ist nur zu wünschen, daß noch andere Fragen der Theologie in dieser Weise behandelt und dem Seelsorger zur praktischen Auswertung dargeboten werden. Ein großer Gewinn käme der wissenschaftlichen Theologie selbst zu, indem dadurch ihre Arbeit mehr und in weiteren Kreisen als ein Dienst am Corpus mysticum Christi erkannt und geschätzt würde.

Bern. Dr. *G. Püntener.*

1. **J. M. Bissen O. F. M.: L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.** (Etudes de philosophie médiévale IX). Paris, J. Vrin. 1929. 304 SS.

2. **J. Fr. Bonnefoy O. F. M.: Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.** (Etudes de philosophie médiévale X.) Paris, J. Vrin. 1929. 237 SS.

1. *Bissen* behandelt im ersten Teil (S. 19-151) die göttlichen Ideen und den Exemplarismus der zweiten göttlichen Person. Es treten hier Unterschiede zwischen der Auffassung Bonaventuras und des hl. Thomas zutage. « Bonaventura betrachtet die göttliche Wesenheit als die Wahrheit und die Idee als Ausdruck dieser Wahrheit; der hl. Thomas spricht von der göttlichen Wesenheit schlechthin, die Idee ist für ihn dann die Wesenheit insofern sie von den Geschöpfen nachgebildet werden kann » (S. 91). Daraus begreifen wir, daß Thomas die Idee als idea-forma (modèle ou principe d'imitation de l'être) faßt, Bonaventura hingegen als idea-expressio (similitude engendrée par la vérité, S. 30 f.). Im Gegensatz zu Thomas läßt Bonaventura eine *vollkommene* Idee der materia prima in Gott zu (S. 84 f.). Die zweite

göttliche Person ist Ebenbild des Vaters und zugleich ratio repraesentandi aller Dinge. Während Bonaventura sich sonst in trinitarischen Lehren oft der Auffassung der griechischen Väter nähert, betrachtet er den Namen imago in Übereinstimmung mit der lateinischen Ausffasung als Eigennamen der zweiten Person (S. 126). Im zweiten Teil (de l'influence exemplaire de Dieu, S. 155-202) wird die göttliche Wahrheit als Quelle der geschaffenen Wahrheit dargestellt, insofern sie die körperlichen und geistigen Geschöpfe hervorbringt und letztere als ratio intelligendi bei der Erkenntnistätigkeit erleuchtet. Den göttlichen Einfluß auf den geschaffenen Intellekt verstand Bonaventura als habitus, similitudo, species innata (S. 196 ff.). Weil er ein Geschenk Gottes ist, wird er durch die Sünde gemindert, die demnach die natürliche Erkenntnis hemmt (S. 226 f.). Es beruht auf einem Mißverständnis, wenn man glaubte, nach Bonaventura nehme Gott die Stelle des intellectus agens ein (S. 229).

S. 256 ff. bespricht Bissen die Stellung des hl. Thomas zur Illuminationstheorie. Er glaubt, Thomas und Bonaventura stünden sich hier nicht kontradiktorisch gegenüber (u. a. gegen Gilson und Grabmann). Bissen will nachweisen, daß der intellectus agens nach Thomas allein nicht die Kraft hat, den intellectus possibilis in den Akt überzuführen (S. 261), sodaß dazu noch eine vom concursus generalis verschiedene (S. 264) Hilfe Gottes erforderlich ist. Zum Beweis stützt sich B. hauptsächlich auf De anima, a. 5 ad 9: Intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum. ... Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo. Als Stütze dient auch I q. 105 a. 4 ff., wo gesagt wird: Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono: non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Wenn also, so folgert B., eine besondere Hilfe Gottes für den Willensakt erforderlich ist, so trifft dies umso eher für das Erkennen zu, das doch eine höhere Tätigkeit ist (S. 265). Jedoch an der erstgenannten Stelle will der hl. Thomas nicht sagen, daß göttliche Hilfe die Tätigkeit des intellectus agens beim Erkennen ergänze, sondern, daß die vollkommenste Erkenntnis, zu welcher der menschliche Verstand die Anlage in sich trägt (visio beatifica) nur durch göttliche Hilfe möglich ist. Auch der Paralleltext über den Willen spricht nur von Gott als dem einzigen, den Willen vollauf befriedigenden Objekt. Die Fortsetzung der Thomasstelle läßt dies erkennen: unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet *ut obiectum*. Der Versuch Bissens, die beiden Scholastiker hier in Einklang zu bringen, muß demnach als verfehlt bezeichnet werden.

2. *Bonnefoy* behandelt im ersten Teil (S. 13-57) den Heiligen Geist als die ungeschaffene Gabe. Mit Recht weist B. des öfteren auf die Beziehungen der Trinitätsspekulationen des hl. Bonaventura zu denen der Griechen hin. In der Anwendung des Prinzips: bonum est diffusivum sui auf die innergöttlichen Hervorgänge ist Bonaventura über den Areopagiten hinausgegangen (S. 15 f.). Für die Beziehungen der Lehre des hl. Bonaventura

zu Augustinus hätte die Arbeit von M. Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (1927) manche Hinweise bieten können. Der zweite Teil (S. 58-132) behandelt die Gaben des Heiligen Geistes im allgemeinen. Bonaventura nimmt den Stufen des geistlichen Lebens entsprechend drei verschiedene Gruppen von je sieben habitus infusi an (virtutes, dona, beatitudines, S. 64 f.). Die dona faßt er nicht als Vervollkommnungen der übernatürlichen Tugenden, vielmehr lehrt er von ihnen: potentias facilitant et ad actus excellentes expediunt (S. 101. Gegen Gardeil, Dict. théol. cath. IV 1773). Die zwölf Früchte des Heiligen Geistes betrachtet Bonaventura nicht als eigene habitus. Wertvoll sind die Hinweise auf das Verhältnis zum thomistischen System. In den wesentlichen Punkten kann B. Übereinstimmung feststellen. Bonaventura bestimmt jedoch anders als Thomas das unmittelbare Subjekt der Gnade und deren Verhältnis zu den Tugenden (S. 72 ff.). Im dritten Teil (S. 133-206) werden die dona im besonderen besprochen. Den Schluß dieses Teiles bildet ein Kapitel über die Beschauung nach der Lehre des Heiligen.

Beide Monographien bilden einen wertvollen Beitrag zur Bonaventuraforschung.

Rom, S. Anselmo. P. *Anselm Stolz* O. S. B.

Ethik.

R. Geis: Katholische Sozialethik [2]. Paderborn. 1929. 120 SS.

Der Verfasser geht in den zwei Kapiteln der Einleitung aus von der ersten, objektiven Norm des sittlichen Lebens im Willen Gottes und zeigt, wie die Erkenntnis davon, theoretisch und praktisch, dem Menschen zufließt durch Natur, Offenbarung, kirchliche Entscheidungen, die moraltheologische Wissenschaft und das persönliche Gewissen. In den folgenden vier Abschnitten führt er aus: *a*) die körperliche Seite des Sexuallebens; *b*) die seelische Seite des Sexuallebens; *c*) die Ethik des Sexuallebens; *d*) die Pädagogik des Sexuallebens. Am Schlusse seiner Schrift weist Geis hin auf empfehlenswerte Werke und Abhandlungen der Sexualethik, Sexualpädagogik, Psychologie und Physiologie, die er vielfach auch selbst zusammen mit anderen Werken im Verlaufe seiner Arbeit in reichen Anmerkungen herangezogen hat. Die vorliegende zweite Auflage ist vermehrt durch die Einleitungskapitel über Grundsätzliches zur Methode der Moraltheologie und durch ein praktisches Kapitel über Gefahren der Keuschheit in der Studentenzeit.

Der Verfasser hat es verstanden, ausgehend von den biologischen und psychologischen Tatsachen, die grundlegenden Wahrheiten in genauer Formulierung vorzulegen und deren Auswirkung in den verschiedenen Lagen des praktischen Lebens aufzuzeigen. Dazu befähigte ihn eine gründliche, wissenschaftliche Sachkenntnis zusammen mit einer reichen Erfahrung als Jugendseelsorger, so daß er mit seltener Klarheit die vielfachen Probleme der « sexuellen Not » erschöpfend darzustellen wußte. Seine Arbeit gewährt dem Moraltheologen eine schöne Zusammenfassung in klarer logischer

Gliederung und kann den Laien, insbesonders den katholischen Studenten, in verständnisvoller Weise zur Erkenntnis führen, die der Verfasser in seiner Einleitung verspricht, — daß das katholische Keuschheitsideal nicht der letzte, erzieherische Eigenwert der katholischen Kirche sei, vielmehr einer der wichtigsten und schönsten Lebenswerte, den unsere heilige Kirche uns zu schenken habe. Und so kann man nach der Lektüre dieser katholischen Sexualethik den verschiedenen, anerkennenden Besprechungen und Empfehlungen dieser Schrift gerne beitreten.

Seitenstetten. P. *Hieronymus Gassner* O. S. B.

Th. Brauer : Der moderne deutsche Sozialismus. Freiburg i. Br., Herder. 1929. VIII-400 SS.

Schon die Tatsache, daß dieses Buch binnen sechs Monaten in zweiter Auflage erscheint, spricht für seine Bedeutung. Mag auch eine Schrift über ein so aktuelles Thema von vornherein auf Beachtung rechnen können, so überragt dieses Werk des Kölner Universitätsprofessors doch viele andere an Gründlichkeit, Wahrhaftigkeit und prinzipieller Klarheit. Wir sagen « prinzipieller » Klarheit, denn — um das gleich vorauszuschicken — die Schrift leidet u. E. in ihrem Aufbau und ihrer Abfassung an einer gewissen Undurchsichtigkeit. Sicherlich ist das zum Teil auf die Sache selbst zu schieben. War es doch kein Leichtes, aus dem Wirrsal aller sich als sozialistisch gebenden Richtungen die entscheidenden Linien klar herauszustellen oder auch z. B. die abstrakten Ausführungen von Karl Marx anschaulich darzustellen. Dennoch glauben wir, auch die Schreibart des Verfassers dafür verantwortlich machen zu sollen. Das Buch ist zwar anregend und geistvoll geschrieben, der Stil ist im ganzen flüssig und gepflegt ; langweilig ist die Schrift nirgendswo. Aber zunächst finden sich an einigen Stellen übermäßig lange Perioden, die das Verständnis sehr erschweren. Als Beispiel diene folgender Satz (S. 108) : « Es wird zu einer Frage von Leben und Tod, ob sich die große Industrie dem notwendigen Wechsel der Arbeit mittels Ersetzung der elenden, für das wechselnde Ausbeutungsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, verwendbaren Arbeiterbevölkerung durch Herbeiführung der absoluten Verwendbarkeit des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse und Ersetzung des Teilindividuums durch das allseitig entwickelte, verschiedene gesellschaftliche Funktionen als einander ablösende Betätigungsweisen durchführende Individuum anzupassen vermag. » Sodann vermißt man eine gewisse Straffheit und tektonische Kraft des Aufbaues der ganzen Schrift. Die Kapitelüberschriften sind oft mißverständlich und irreführend. Das ganze Werk macht manchmal den Eindruck einer losen Zusammenstellung von mehreren, unabhängig voneinander entstandenen Essays. Auch die häufigen Verweisungen, wie : « worauf wir später einzugehen haben » (S. 142) oder so ähnlich, wirken störend.

Nach diesen Ausstellungen gehen wir nun um so lieber daran, die wirklich großen Vorzüge des Buches herauszustellen. Was besonders

sympathisch berührt, ist der Eindruck absoluter Objektivität und tendenzlosester Wahrhaftigkeit. Wenn B. am Schluß seines Buches (S. 388) sagt: « Würden wir den Sozialismus als richtig erkennen, so könnte uns keine Welt abhalten, das anzuerkennen und öffentlich auszusprechen. Das einzige uns leitende Moment ist das Bedürfnis nach voller und restloser Klarheit », so glauben wir es ihm unbedingt. Dafür bürgt uns unter anderm die Tatsache, daß er auch den Kritikern marxistischer Lehre längst nicht in allem durch die Finger sieht. Und so kommt es, daß Verf. sich einmal gedrängt fühlt, « *Marx* und sein Gedächtnis vor denen zu retten, die ... die Stirn haben, sich auf ihn zu berufen » (S. 355). Denn « Tatsache ist und bleibt, daß *Marx* durch die Kraft seines eigengearteten Denkens die Mechanisierung unseres gesamten Lebens mit einer Schärfe erfaßt und in ihren Folgerungen aufgewiesen hat wie niemand vor ihm oder in seiner eigenen Zeit » (S. 173).

Seinen Ausführungen sendet Verf. eine Begriffsbestimmung des modernen Sozialismus voraus: « *Der moderne Sozialismus ist eine aus der Kritik der Gegenwart gewonnene soziale Zukunftsperspektive, eingestellt auf die klassenlose Gesellschaft als Endziel. Grundsätzlich* ist jener Sozialismus, der das Ziel der klassenlosen Gesellschaft um seiner selbst willen erstrebt und diesem Ziele bzw. seiner Verwirklichung alles, insbesondere auch die Persönlichkeit jedes Einzelmenschen, unterzuordnen bereit und gewillt ist. Wo diese Voraussetzung nicht gegeben ist, reden wir von *taktischem* Sozialismus. Zum *absoluten* Sozialismus wird der grundsätzliche Sozialismus dann, wenn das Endziel aus der immanenten Gesetzmäßigkeit der Entwicklung als ein naturnotwendiges erwartet wird » (S. 9).

Die Darstellung selbst weicht von der sonst üblichen in einigen Punkten ab. Darüber äußert sich Verf. wie folgt: « Abweichend von den meisten Darstellungen, die mit der Darlegung der gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Anschauungen *Marx*ens beginnen, wobei dann auch die Frage der Dialektik eine überragende Bedeutung erhält, haben wir Wert daraufgelegt, zunächst die *ökonomischen* Lehren von *Marx* in ihrer ökonomischen Begründung darzustellen und ihnen die ‚Kritik der Kritik' *Marx*ens gegenüberzustellen, um erst danach auf die geschichtsphilosophische Einkleidung einzugehen. Denn der Kernpunkt der *Marx*'schen Überlegungen liegt in seiner (versuchten) Feststellung einer unerträglichen Inkongruenz von wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, die mit Notwendigkeit zum Umschlagen führen müsse » (S. 294 f.). So kommt es, daß Marx in Brauers Darstellung sachlicher und darum überzeugender wirkt als in seinen eigenen, an Übertreibungen reichen, oft von Tendenz und Vorurteilen gefärbten Schriften. Freilich wird man nicht gut tun, ohne alle Vorkenntnisse an B.s Buch heranzutreten, da, nach Marxens eigener Aussage, die Dialektik seine Lehren leichter dem geistigen Menschen eingängig macht.

Nach der Darstellung der ökonomischen Lehren von Karl Marx geht Verf. zur « Kritik der Kritik » über, d. h. zu der aus dem eigenen Lager der Sozialisten entsprungenen Kritik des Marxismus. Da kommt denn ausführlich der auf *Ed. Bernstein* zurückgehende « Revisionismus » zu Wort,

der im neueren Sozialismus eine so bedeutende Rolle spielt. Es folgt ein Abschnitt über *Conrad Schmidts* Versuch einer Analyse der modernen Volkswirtschaft, über die Kritik unter dem Eindruck der Kriegserscheinungen und die « Sozialisierungsniederlage », d. h. die mißglückten Versuche der Nachkriegszeit, einzelne Wirtschaftsbetriebe zu sozialisieren, aber auch manche sympathische Vorschläge zur sozialen Gestaltung der Wirtschaft. In einem andern Kapitel wird der Leser in die Gedankenwelt der bedeutendsten « wissenschaftlichen Sozialisten von heute » (Emil Lederer und Eduard Heimann) eingeführt. Das Kapitel « Fortbildung des Marxismus » macht mit dem « ökonomischen Imperialismus » bekannt, wie er vor allem von Rosa Luxemburg und Fritz Sternberg vertreten wird. Damit schließt des Werkes erster Teil : « Sozialistische Darstellung und Kritik der Gegenwart ». Der zweite Teil betrachtet den « Sozialismus als weltanschauliches Kampfobjekt ». Über den Marxismus als Weltanschauung — wohlgemerkt, auch abgesehen von der geschichtsphilosophischen Einkleidung — äußert sich Verf. so : « Der Marxismus ist ökonomischer Determinismus und als solcher eine Weltanschauung. Diese Weltanschauung bezieht alles auf die Gesellschaft. Sie ist das Absolute. Dieses Absolute jedoch, das verbindet *Marx*ens Auffassung mit derjenigen *Hegels*, steht nicht am Anfang, sondern am Ende des Entwicklungsprozesses : es ist erst am Ende das, was es in Wahrheit ist. Das « Ende » ist für *Marx* der Sozialismus, bis zu dem das Weltgeschehen unter Ausnutzung der Antriebskraft der Wirtschaft vorantreibt. ... *Marxismus als absoluter Sozialismus ist daher*, darüber kann es gar keinen Zweifel geben, *mit Christentum unverträglich* » (S. 297 f.). In diesem Teil wird auch eingehend über den religiösen Sozialismus gehandelt, der natürlich nur ein taktischer sein kann.

Einige ausführlichere Bemerkungen seien an den dritten Teil geknüpft, der sich « Rechenschaft » betitelt. Je sachlicher und überzeugender Verf. vorher den Sozialismus dargestellt hat, um so überzeugender und schwerwiegender wirkt nun seine Abrechnung. Mangel an Verständnis wird man B. nicht vorwerfen können Dem rein wissenschaftlichen Streben aber erweist sich die Lehre von der « ursprünglichen Akkumulation » (der Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln *in marxistischer Darstellung*), vom Mehrwert, der nach Marx in der Produktionssphäre als Abzug vom Arbeitslohn entstehen soll, dann die Verelendungs- und Zusammenbruchstheorie als unhaltbar, wie schon die Revisionisten dartaten. B. ist aber durchaus nicht blind für das soziale Elend unserer Tage und ist der Überzeugung, daß mit bloßer Moralpredigt nicht viel gewonnen sei. Taktischer Sozialismus, der manchen als das Gebot der Stunde erscheint, kommt für Verf. als eine innere Lüge und Inkonsequenz nicht in Betracht. Er kann sich nur um eine Durchdringung des wirtschaftlichen Lebens von der christlichen Gemeinschaftsidee aus handeln, die einzig die Rechte des Individuums und der Gesellschaft gerecht gegeneinander abwägt.

Wurde doch nach Siegmund Rubinstein das « Sozialistische » an der Sozialisierung von den katholischen Wirtschaftspolitikern richtiger aufgefaßt als von den Sozialdemokraten.

B. berührt dann vor allem drei Punkte, an denen eine Wirtschafts-

reform ansetzen müßte : Familie, Eigentum und Beruf. Man muß dem Arbeiter die Familie und den Arbeiter der Familie wiedergeben, durch die Eigenheimbewegung und besonders durch « eine allmähliche Wiederablösung der Frau vom Erwerbsleben, mindestens von dem Erwerbsleben in der und durch die Fabrik » (S. 373). Bodenreform, Reform des Hypothekenrechts, eine Orientierung der Wirtschaft an den Interessen der Gesellschaft würden ein Übriges zur Hebung der sozialen Not tun. Endlich muß dem Arbeiter der Berufsgedanke wiedergegeben, ihm wieder Freude an der Arbeit gemacht werden. Hier besonders ist es ermutigend, daß Verf. auf einige schon in die Praxis übergeführte Versuche hinweisen kann, so die « related cycles of work » in Amerika, die « Dinta » (Deutsches Institut für technische Arbeitsschulung) des Oberingenieurs Arnold, die Tatsache, daß Henry Ford in Detroit ein eigenes Bureau für den Wechsel in der Arbeitstätigkeit unterhält. (Man vermißt vielleicht eine ausführlichere Stellungnahme zu dem, was Dessauer « kooperative Wirtschaft » nennt.) Das wichtigste Mittel wird natürlich immer das Streben nach hinreichendem Einkommen des Arbeiters sein. Vor allem darf man nach B. nie vergessen, daß die Sozialreform zum größten Teil eine Frage der Erziehung zur Gemeinschaft ist, die immer am Einzelmenschen angreifen muß. Das Werk klingt aus in die nicht utopistischen, aber hoffnungsvollen Worte (S. 388) : « Für uns ist der Beweis bisher nicht geliefert, daß irgend ein Sozialismus die soziale Frage zu lösen vermöchte. Dagegen scheint uns der Beweis geliefert zu sein, daß bei einem Aufbau unserer Einrichtungen und bei einer Gesinnungsbetätigung auf der Grundlage der christlichen Gemeinschaftsidee, die Individuum *und* Gemeinschaft ihr Recht gibt, eine Kultur möglich ist, in der die soziale Frage ihre bedenklichsten Schärfen verliert. Wir vermeiden es ausdrücklich, zu sagen : in der die soziale Frage überwunden wird. Denn das wird, weil die Menschen Menschen sind, nicht möglich sein. Es werden sich in irgend einer Form immer soziale Differenzierungen ergeben. Jedoch bietet die christliche Gemeinschaftsidee die Möglichkeit, diese Differenzen auf das geringst mögliche Maß herabzumindern. Das ist offenbar alles, was überhaupt erwartet werden darf. Jedenfalls ist dabei, wie das Beispiel früherer Zeiten zeigt, ein Höchstmaß an Kultur möglich. »

Abtei Gerleve (Westfalen). P. *Leo von Rudloff* O. S. B.

Zur Krise der Kausal-Kontroverse.

Von P. Dr. Th. DROEGE C. SS. R., Geistingen a. d. Sieg.

Wer die zahlreichen Schriften, die im letzten Jahrzehnt über den analytischen Charakter des Kausalprinzips erschienen sind, einer eingehenden Prüfung unterzieht, kann nur mit Bedauern die Tatsache feststellen, daß auch im Lager der neuscholastischen Philosophie die Kausalkontroverse sich zu einer verhängnisvollen Krise zugespitzt hat. L. Faulhaber charakterisiert die gegenwärtige Lage durchaus zutreffend, wenn er in der Festgabe zum 60. Geburtstage J. Geysers unter der Überschrift : « Der augenblickliche Stand des Kausalproblems » schreibt : « Jedem, der die Literatur über den unter diesem Titel zusammengefaßten Fragenkomplex kennt, wird es nicht als etwas Besonderes erscheinen, wenn man von einer momentanen Krise, um nicht zu sagen, von einer Verzweiflung in Sachen der Erkenntnis des Kausalprinzips spricht. » (Philosophia perennis 1930, I. 413.) Angesichts dieser Tatsache drängt sich von selbst die entscheidende Frage auf . wie sind wir zu dieser Krise gekommen ? und wo ist der Weg zu ihrer Überwindung zu finden ?

Im Vordergrund der gegenwärtigen Kausalkontroverse steht vor allem die Frage, ob das Kausalprinzip sich auf das Kontradiktionsprinzip zurückführen läßt oder nicht. Diese Teilfrage ist ein getreues Spiegelbild der ganzen Kontroverse. Um also einen tiefern Einblick in ihr Werden und Wesen zu gewinnen, genügt es, die für und gegen die Möglichkeit eines Reduktionsbeweises vorgebrachten Gedankengänge miteinander zu vergleichen und sie auf ihre letzten historischen und metaphysischen Grundlagen zurückzuführen. Wir glauben, daß diese Methode wie kaum eine andere geeignet ist, uns Aufschluß zu geben über die Frage nach dem Woher dieser Krise und dem Wie ihrer Überwindung.

I. Die Gegner des Reduktionsbeweises.

Wenn wir mit den Gegnern des Reduktionsbeweises beginnen, so ist vor allem die Frage von Bedeutung, wie diese Gegnerschaft ent-

standen ist ? Geht die Anschauung, daß das Kausalprinzip nicht auf das Kontradiktionsprinzip zurückführbar sei, vielleicht auf Aristoteles und die mittelalterliche Scholastik zurück ? Alle Kenner der Geschichte stimmen darin überein, daß Hume als der eigentliche Vater dieses Gedankens zu betrachten ist. Freilich ist auch schon vor Hume die begriffliche Möglichkeit des ursachlosen Werdens behauptet worden ; doch ist Hume der erste, der sowohl in seiner Jugendschrift : « Über den Verstand » (in deutscher Bearbeitung herausgegeben von Th. Lipps, 3. Aufl. 1912), wie in seiner spätern Arbeit : « Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand » (übersetzt von Raoul Richter, 9. Aufl. 1928) die innere Widerspruchslosigkeit des ursachlos gewordenen Seins einer eingehenden Untersuchung unterzieht und die zahlreichen entgegenstehenden Schwierigkeiten vor allem durch den Hinweis auf die reale Verschiedenheit und die daraus folgende begriffliche Trennbarkeit des anfangenden Seins und der hervorbringenden Wirkursache zu lösen versucht. Kant geht über Hume hinaus, indem er das psychologische Apriori seines englischen Vorbildes durch das logische Apriori seiner Erkenntnisformen ersetzt. Denn nach Kant ist die letzte Wurzel für die notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht in den psychologischen Assoziationsgesetzen des individuellen Bewußtseins, sondern in den logischen Gesetzen des allgemein menschlichen Bewußtseins zu suchen.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die von Hume und Kant gegen den analytischen Charakter des Kausalprinzips vorgebrachten Gründe bei den Vertretern der scholastischen Philosophie lange Zeit hindurch nicht die gebührende Beachtung und kritische Würdigung gefunden haben. Wenn sie trotzdem nicht ohne Wirkung geblieben sind, sondern seit Beginn des letzten Jahrhunderts manche neuscholastische Autoren, besonders in Belgien und Frankreich, in ihren Bann gezogen haben [1], so kann darin eine objektive Würdigung nicht einen willkürlichen Abfall von der ererbten Tradition, sondern nur ein begrüßenswertes Erwachen der kritischen Selbstbesinnung erblicken, deren Devise lautet : Amicus Plato, sed magis amica veritas ! In Deutschland begann der Streit um die Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip mit dem Erscheinen des Buches von C. Isenkrahe : « Über die Grundlegung eines bündigen kosmo-

[1] Vergl. die reichhaltige Literaturangabe, die Descoqs in seinen « Institutiones Metaphysicae generalis » (Paris 1925, I. 489) gibt.

logischen Gottesbeweises » (Kempten u. München 1915). Wenn auch die positive Auffassung des Buches von dem nichtevidenten Charakter des Kausalprinzips keineswegs allgemeine Anerkennung gefunden hat, so bleibt es doch das Verdienst Isenkrahes, mit dem Scharfsinn des Mathematikers auf die logischen Schwächen der meisten Reduktionsbeweise hingewiesen zu haben.

Wie in den romanischen Ländern, so gingen auch in Deutschland die Gegner des Reduktionsbeweises bald in zwei Richtungen auseinander. Eine extreme Richtung lehnte die objektive Evidenz des Kausalprinzips ab und sah in ihm nur noch ein irrationales Postulat der Erfahrungswissenschaften. Die gemäßigtere Richtung hält zwar auch die Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip für logisch unmöglich ; doch hält sie an der objektiven Evidenz des Kausalprinzips fest. Die extreme Richtung hat in Deutschland nur wenige Vertreter gefunden, zu denen, wenn auch in verschiedenem Sinne, besonders J. Hessen (Das Kausalprinzip, Augsburg 1928) und Fr. Sawicki (Die Gottesbeweise, Paderborn 1926) gehören. Die Mehrzahl der neuscholastischen Autoren bekennt sich mit Geyser, der in der Kausalfrage manche Wandlungen durchgemacht hat (Das Prinzip vom zureichenden Grunde, Regensburg 1929), zu der gemäßigten Richtung. Zu ihnen gehören, um nur einige Namen zu nennen, J. Brinkmann (« Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten », Phil. Jahrb. d. Görresgesellschaft 40 [1927] 129-162 ; 250-284 ; 377-400) ; ferner H. Straubinger (« Die Evidenz des Kausalgesetzes », Phil. Jahrb. 44 [1931] 25-40). Die bedeutendste Arbeit dieser Richtung ist die Schrift von L. Fuetscher S. J. : « Die ersten Seins- und Denkprinzipien » (Innsbruck 1930), der im engen Anschluß an Geyser und Descoqs den Nachweis zu erbringen versucht, daß eine rein begriffliche Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip auf einer Verwechslung der statischen und dynamischen Betrachtungsweise des kontingenten Seins beruht.[1]

Was verstehen nun die Gegner des Reduktionsbeweises unter der statischen und dynamischen Betrachtungsweise ? Sie unterscheiden ein dreifaches Prinzip des Grundes : 1. Das Prinzip des logischen Wahrheitsgrundes, nach dem jedes wahre Urteil einen zureichenden

[1] In der Einleitung des Buches gibt Fuetscher (S. 1-3) eine ausgiebige, wenn auch nicht erschöpfende Literaturangabe über die wichtigsten Arbeiten, die in den letzten Jahren für und wider den analytischen Charakter des Kausalprinzips veröffentlicht worden sind.

Grund seiner Wahrheit haben muß. 2. Das Prinzip des statisch-formalen Soseinsgrundes, nach dem jedes Ding ein Wesen haben muß, durch das es sich vom absoluten Nichts unterscheidet. 3. Das Prinzip des dynamisch-kausalen Daseinsgrundes, nach dem das zufällig existierende Sein eine äußere Wirk- und Zweckursache haben muß. Die meisten Gegner des Reduktionsbeweises geben nun zu, daß der logische Wahrheitsgrund sich auf den ontologischen Daseins- und Soseinsgrund stützt, weil unser Denken sich nach dem Sein richten muß. Außer Frage steht ferner, daß das notwendige Sein Gottes jede äußere Wirk- und Zweckursache begrifflich ausschließt. Denn weil sein Sosein im Dasein besteht, so kann sein Dasein nur auf eine Formalursache zurückgeführt werden. Die eigentliche Streitfrage bezieht sich also nur auf das Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes beim zufällig existierenden Sein der Geschöpfe, das mit dem Kausalprinzip inhaltlich vollkommen zusammenfällt.

Nach den Gegnern des Reduktionsbeweises beruhen nun die ontologischen Prinzipien der idealen Soseinsordnung in derselben Weise auf dem statischen Kontradiktionsprinzip, wie die Prinzipien der realen Daseinsordnung in letzter Linie auf das Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes zurückgeführt werden müssen. Doch kann das Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes auf das statische Prinzip des Widerspruchs ebensowenig zurückgeführt werden, wie das Dasein des kontingenten Seins auf sein Sosein. Daher ist ursachlos oder grundlos gewordenes Sein zwar kausal unerklärbar und darum unbegreiflich, jedoch nicht in sich widersprechend. Recht gut faßt H. Straubinger die Grundauffassung der Gegner des Reduktionsbeweises zusammen, indem er schreibt: «Das Kausalitätsgesetz bzw. das Gesetz des zureichenden Grundes — Grund im dynamischen Sinne genommen — kann auch nicht bewiesen werden mit Hilfe des Kontradiktionsprinzips, weder direkt noch indirekt. Der Grund liegt darin, daß das Kontradiktionsprinzip lediglich das Sein als Sein betrifft, gleichgültig, woher es kommt. Ein Sein genügt dem Kontradiktionsprinzip vollauf durch die Tatsache, daß es ist und nicht zugleich nicht ist, ob es einen Grund hat oder nicht. Das Gesetz des zureichenden Grundes und mit ihm das Kausalitätsgesetz steht vollkommen ebenbürtig und unabhängig neben dem Kontradiktionsprinzip.» (Phil. Jahrb. d. Görresgesellschaft 44 [1931] 38.)

Schon diese kurze Skizzierung der eigentlichen Problemstellung zeigt, daß es sich hier um tiefer liegende, sehr ernste Probleme der

mittelalterlichen Metaphysik handelt, an denen wir nicht achtlos vorübergehen dürfen. Das wird umso klarer einleuchten, je tiefer wir in die Begründung einzudringen versuchen, auf welche die Gegner des Reduktionsbeweises ihre Grundauffassung stützen. Wenn wir die bei den verschiedenen Autoren zerstreut vorhandenen Gedanken systematisch zusammenfassen, so läßt sich diese Begründung auf eine dreifache Betrachtungsweise des Kausalprinzips zurückführen: auf eine logische, psychologische und ontologische Betrachtungsweise.

1. *Vom logischen Standpunkte aus* lehnen die Gegner des Reduktionsbeweises die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische im Sinne der mittelalterlichen Scholastik mehr oder minder entschieden ab. Die mittelalterliche Logik versteht nämlich unter den analytischen Urteilen die notwendigen Vernunfturteile, deren Geltung wir unabhängig von der Erfahrung aus der bloßen Vergleichung der Begriffe erkennen, wie die meisten Prinzipien der Mathematik. Die synthetischen Urteile dagegen sind nicht-notwendige Erfahrungsurteile, deren objektive Gültigkeit wir nur aus der Erfahrung erkennen, wie das Urteil: « Napoleon war der Sieger von Austerlitz. » Nach Descoqs (I. 558) ist diese Einteilung « oberflächlich », weil ihr Einteilungsgrund nicht dem innern Wesen des Urteils, sondern dem rein äußern Gesichtspunkt seiner Erkenntnisquelle entnommen ist. Sie ist ferner « unvollständig », weil sie den physischen und moralischen Naturgesetzen einen Platz nicht anzuweisen vermag. Denn diese gehören zu den synthetischen Erfahrungsurteilen, weil sie nur Tatsachen, nicht Wesensnotwendigkeiten ausdrücken; sie gehören aber zugleich auch zu den analytischen Vernunfturteilen, insoweit sie allgemeine und notwendige Zusammenhänge aussprechen. Endlich ist diese Einteilung « willkürlich », weil nach der etymologischen Bedeutung des Wortes von einer « Begriffsanalyse » doch nur Rede sein kann, wenn das Prädikat in der Wesensdefinition des Subjektes enthalten ist, nicht aber da, wo das Prädikat über die Definition des Subjektes hinausliegt.

Darum glaubt Descoqs die Kantianische Deutung der analytischen Urteile vorziehen zu sollen. Nach Kant sind analytische Urteile bloße Erläuterungsurteile, weil das Prädikat nur ausdrücklich hervorhebt, was in der Definition des Subjektes bereits stillschweigend enthalten war, wie in dem Urteil: « Alle Körper sind ausgedehnt. » Die synthetischen Urteile aber sind Erweiterungsurteile, weil das Prädikat über die Definition des Subjektes hinausgeht. Diese synthetischen Urteile sind a posteriori, wenn sie einen zufälligen Zusammenhang

ausdrücken, wie in dem Urteil: « Ich habe Kopfschmerzen »; oder sie sind a priori, wenn sie einen notwendigen Zusammenhang bezeichnen, wie: « 7 plus 5 = 12 ». Auch Fuetscher glaubt aus praktischen Gründen der kantianischen Terminologie den Vorzug geben zu sollen, um den Unterschied zwischen dem statischen Prinzip des Widerspruchs und dem dynamischen der Kausalität deutlicher hervortreten zu lassen (S. 153). Denn nach der kantianischen Terminologie ist nur das Kontradiktionsprinzip ein analytisches Prinzip, während das Kausalprinzip ein synthetisches Urteil a priori darstellt. Doch ist diese terminologische Unterscheidung verwurzelt in einer tiefer liegenden metaphysischen Unterscheidung.

Denn es ist eine charakteristische Wesenseigentümlichkeit des analytischen Kontradiktionsprinzips, daß es nur für die statische Soseinsordnung gilt. Das Widerspruchsprinzip besagt nämlich einen absoluten Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, der keine Ausnahmen zuläßt. Nur in der begrifflichen Soseinsordnung gibt es aber absolute Gegensätze, die keine Ausnahme zulassen, weil nur die begrifflichen Wesenheiten der Dinge unveränderlich sind. Allerdings kann der kontradiktorische Gegensatz auch in der kontingenten Daseinsordnung verwirklicht werden. So steht der wirklich existierende grüne Baum auch zu jedem existierenden nicht-grünen Baume in kontradiktorischem Gegensatz; doch hat dieser Gegensatz seinen Grund nicht im konkreten Dasein, sondern im abstrakten Sosein der grünen Farbe, weil nur der Begriff der grünen Farbe im Widerspruch steht zum Begriff der nicht-grünen Farbe. Selbst der wirklich existierende Baum steht zu dem nicht-existierenden im kontradiktorischen Gegensatz nur deshalb, weil der Begriff oder das abstrakte Sosein des Daseins mit dem Begriff des Nicht-Daseienden im Widerspruch steht. Gerade darum muß jeder materielle kontradiktorische Gegensatz, der zwischen den konkreten Trägern der abstrakten Formen besteht, auf den formellen kontradiktorischen Gegensatz zwischen den abstrakten Begriffsformen zurückgeführt werden, wie mit Recht Fr. Sladeczek S. J. hervorgehoben hat (Scholastik 2 [1927] 1-37). Wenn demnach der hl. Thomas sagt, daß das Widerspruchsprinzip sich auf den Begriff des Seins und Nichtseins stützt (fundatur supra rationem entis et non-entis; S. Th. I-II q. 94 a.2), so ist hier unter dem Sein das quidditative Sein der statisch-formalen Soseins-Ordnung gemeint. Denn das Widerspruchsprinzip sagt nur etwas aus über die wesentliche Verschiedenheit des Soseins, nicht aber über das Dasein dieses Soseins. Deshalb kann die Anwendung des

Kontradiktionsprinzips auf die Daseinsordnung auch nur in hypothetischer Form geschehen: wenn etwas existiert, so muß es kraft des Kontradiktionsprinzips die gleichzeitige Nichtexistenz notwendig ausschließen.

Wie das Kontradiktionsprinzip, so gehört auch das Prinzip vom zureichenden Soseinsgrunde ausschließlich der statisch-formalen Betrachtungsweise an, weil beide nicht nach dem Woher oder Wozu, sondern nur nach dem abstrakten Was der Begriffsformen fragen. Anders verhält es sich aber mit dem Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes, soweit er nicht wie bei Gott mit dem Wesensgrunde zusammenfällt, sondern auf das zufällige Dasein der Geschöpfe sich bezieht. Das Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes, in diesem Sinne verstanden, gehört ausschließlich der dynamischen Betrachtungsweise oder der zufälligen Daseinsordnung an. Denn das zufällig existierende Sein besitzt nur ein tatsächliches Dasein und eine tatsächliche Verschiedenheit von allem Nicht-Daseienden, nicht aber ein notwendiges Dasein oder eine notwendige Verschiedenheit vom bloß möglichen Sein. Könnte aber das Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes oder der Kausalität auf das Prinzip des Widerspruchs zurückgeführt werden, so müßte uns das Kontradiktionsprinzip aus der statischen Soseinsordnung in die dynamische Daseinsordnung führen können, indem es uns nicht bloß Aufschluß gibt über das Was der Dinge, sondern auch über das Woher derselben. Umgekehrt müßte die Existenz des kontingenten Seins in der Daseinsordnung auf das Wesen des kontingenten Seins in der Soseinsordnung zurückführbar sein, sodaß das Kausalprinzip genau so wie das Kontradiktionsprinzip ein analytisches Prinzip im Sinne Kants darstellte. Tatsächlich vermag aber das Kontradiktionsprinzip aus der Soseinsordnung nicht in die Daseinsordnung hinein zu führen, weil es vom Dasein der Dinge vollständig absieht. Noch weniger kann das Dasein in der Begriffsbestimmung des kontingenten Seins eingeschlossen sein, weil das eine Umwandlung des kontingenten Seins in das notwendige Sein bedeutete. Daher ist das Kausalprinzip nicht ein analytisches Prinzip im Sinne Kants, sondern ein synthetisches Urteil a priori, das auf das Kontradiktionsprinzip ebensowenig zurückgeführt werden kann, wie das kontingente Dasein auf das Sosein des Geschöpfes. Ursachlos gewordenes oder grundlos entstandenes Sein ist daher begrifflich möglich, wenn es auch rationell unbegreiflich ist.

2. Die logische Unmöglichkeit, das Kausalprinzip auf das Prinzip

des Widerspruchs zurückzuführen, findet ihre Bestätigung durch die *psychologische Betrachtungsweise* des Kausalprinzips. Denn das Kausalprinzip behauptet einen absolut notwendigen Zusammenhang zwischen dem Entstehen eines neuen Seins und dem Einfluß einer Wirkursache. Woher gewinnen wir nun die Erkenntnis dieses notwendigen Zusammenhangs ? Sicherlich nicht aus der bloßen Wesensdefinition des gewordenen Seins. Denn grundloses Entstehen ist nicht ein nicht-entstehendes Entstehen, das die Wesensdefinition des Entstehens aufhebt. Woher gewinnen wir also die Erkenntnis des absolut notwendigen Zusammenhanges zwischen Subjekt und Prädikat beim Kausalprinzip ? Die Psychologie antwortet : aus der unmittelbaren Analyse der innern Kausalerfahrung. Denn ebensowenig wie es dem Blindgeborenen möglich ist, einen eigentlichen Begriff von der Farbe zu bilden, ebensowenig ist es demjenigen, der nie in seiner Innenwelt das aktive Hervorbringen von Veränderungen durch das Ich und das passive Empfangen von Veränderungen durch die Wirksamkeit eines Nichtichs unmittelbar erlebt hat, psychologisch möglich, in den eigentlichen Sinn des kausalen « Durchgedankens » und damit in den eigentlichen Wesensgehalt der innern Seinsabhängigkeit einzudringen, die Ursache und Wirkung miteinander verknüpft. Allerdings gibt Fuetscher zu (S. 161), daß wir bei einer konkreten Einzelerfahrung nicht ohne weiteres die innere Seinsabhängigkeit des Entstandenen von der Wirkursache unmittelbar erschauen. Denn die Erfahrung erkennt nur das Tatsächliche, nie das Notwendige. Wenn daher Descoqs (S. 499) die Evidenz des Kausalprinzips auf eine unmittelbare « intellektive Intuition des eigenen Ichs » gründet, so kann diese unmittelbare Ichanschauung nur im Sinne einer unmittelbaren Wesenserkenntnis verstanden werden.

Das vorwissenschaftliche Denken geht nun von dem in der Erfahrung gegebenen konkreten Entstehen, etwa eines freien Willensentschlusses, zur notwendigen Annahme einer Wirkursache, nämlich des eigenen Ichs, über, ohne sich über die Wesensgrundlage volle Rechenschaft abzulegen, aus der sich diese kausale Abhängigkeit mit Notwendigkeit ergibt. Aufgabe der kritischen Reflexion aber ist es, gerade diese Wesensgrundlage der Abhängigkeitsbeziehung evident aufzuzeigen. Tatsächlich zeigt nun die kritische Reflexion, daß in der Kontingenz oder Indifferenz des Hervorgebrachten zum Existieren und Nichtexistieren dieses Fundament enthalten ist. Daraus ergibt sich die zwingende Schlußfolgerung, daß jedes Werden mit absoluter Notwendigkeit eine Wirkursache voraussetzt, weil eine Beziehung ohne

Beziehungsgrundlage unmöglich ist. Um jedoch zu diesem Resultat zu gelangen, genügt nicht die statisch-formale Soseinsbetrachtung des kontingenten Seins. Denn die Kausalrelation bildet nicht einen Bestandteil der Wesensdefinition des kontingenten Seins. Vielmehr muß das kontingente Sein mit der Wirkursache unter dem dynamisch-kausalen Gesichtspunkte verglichen werden. Da nun die dynamische Betrachtungsweise auf die statisch-formale ebensowenig zurückgeführt werden kann, wie das Dasein auf das Sosein des zufällig existierenden Seins, so ergibt sich aus der psychologischen Analyse des innern Kausalerlebnisses eine neue Bestätigung für die Auffassung, daß das Prinzip der Kausalität oder des dynamischen Daseinsgrundes auf das Kontradiktionsprinzip nicht zurückgeführt werden kann.

3. Den innern Grund für diese Unmöglichkeit zeigt die *ontologische Betrachtungsweise* des Kausalprinzips. Nach Aristoteles ist zu jedem Werden, das in der physischen Veränderung eingeschlossen liegt, das Zusammenwirken von vier Ursachen erfordert. Denn wie der Stagyrite im 7. Buch seiner Metaphysik ausführt, muß alles, was wird, notwendig aus etwas, zu etwas, durch etwas und für etwas werden, d. h. es muß eine Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache haben. Die Material- und Formalursache begründen das Wesen des Dinges ; die Wirkursache vermittelt das konkrete Dasein, indem sie dieselbe Wesenheit von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überführt ; Aufgabe der Zweckursache ist es, die Wirkursache in Tätigkeit zu setzen, damit sie eine bestimmte Verbindung von Material- und Formalursache in der Daseinsordnung herbeiführt. Aus dieser ontologischen Kausalbetrachtung ergibt sich, daß die Wirkursache dem zufällig existierenden Sein nur das tatsächliche Dasein und die tatsächliche Verschiedenheit von der Möglichkeit mitteilt, nicht aber das begriffliche Sosein, in dem alle Notwendigkeitsbeziehungen ihren Grund haben. Allerdings ist im konkreten Dasein das abstrakte eingeschlossen. Gerade darum schließt die tatsächliche Verschiedenheit des Existierenden auch eine hypothetisch notwendige Verschiedenheit vom Nichtexistierenden ein. Doch hat diese hypothetische Notwendigkeit ihren letzten Grund nur im Kontradiktionsprinzip der begrifflichen Soseinsordnung, nicht aber im Kausalprinzip der konkreten Daseinsordnung.

Könnte nun das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden, so müßte die Wirkursache nicht bloß die tatsächliche Existenz und die tatsächliche Verschiedenheit vom Nichtexistierenden dem kontingenten Sein mitteilen, sondern auch eine

hypothetisch notwendige Existenz mit einer hypothetisch notwendigen Verschiedenheit vom Nichtexistierenden. Das schließt aber eine begriffliche Unmöglichkeit ein. Denn käme dem kontingenten Sein irgend eine hypothetische oder absolute Notwendigkeit des Daseins zu, so würde jedes kontingente Sein durch die Wirkursache in ein notwendiges Sein umgewandelt und damit jede Wirkursächlichkeit unmöglich. Denn zum Wesen des kontingenten Seins ist erfordert, daß es kraft seines Wesens nicht notwendig existiert, sondern indifferent bleibt zum Existieren und Nichtexistieren, auch nachdem es die Existenz tatsächlich von der Wirkursache erhalten hat. Soll also der Wesensunterschied zwischen dem notwendigen und zufälligen Sein nicht aufgehoben werden, so sind wir zu der Annahme gezwungen, daß zwischen der Wirkursache und der hypothetisch notwendigen Verschiedenheit des zufällig Existierenden vom Nichtexistierenden kein notwendiger Zusammenhang besteht. Das ist der ontologische Grund, weshalb aus dieser Verschiedenheit das Kausalprinzip nicht abgeleitet werden kann. Diese kurzen Darlegungen genügen, um zu zeigen, daß die Gründe, welche gegen die Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip angeführt werden, in den letzten Tiefen der Metaphysik verankert sind. Eine Verständigung zwischen den Freunden und Feinden des Reduktionsbeweises ist daher nur durch eine eingehende kritische Prüfung dieser Gründe möglich.

II. Die Vertreter des Reduktionsbeweises.

Sie berufen sich für ihre Anschauung auf die Autorität des Aristoteles und der gesamten mittelalterlichen Scholastik. Ist diese Berufung berechtigt ? oder sind die Reduktionsbeweise vielleicht erst durch den Rationalismus der Leibnitz-Wolffschen Schule in die Scholastik eingeführt worden ? Der Historiker kann hier nur die Tatsache feststellen, daß sowohl Aristoteles wie die gesamte mittelalterliche Scholastik nur ein einziges letztes Grundprinzip kennen, auf das alles menschliche Wissen zurückgeführt werden muß, nämlich das Kontradiktionsprinzip. Ja die Annahme einer mehrfachen Wesensgrundlage für die menschliche Wissenschaft erscheint ihnen als eine Ungeheuerlichkeit, weil sie darin ein Attentat auf die Wesenseinheit des Denkens und Seins erblicken.

Schon bei *Aristoteles* muß die Tatsache auffallen, daß er kaum einer andern Frage eine so eingehende Untersuchung widmet, als der

Frage nach dem obersten Prinzip der Metaphysik. Fast das ganze 4. Buch seiner Metaphysik gilt der Untersuchung dieser Frage. Zwar beweist er hier nicht ausdrücklich die Notwendigkeit eines ersten Prinzips. Nachdem er im 1. und 2. Kapitel die Wesensaufgabe der Metaphysik bestimmt hat, begnügt er sich vielmehr im 3. Kapitel damit, die apriorischen Bedingungen eines ersten Beweisprinzips aufzustellen, um dann die Realisierung derselben im Kontradiktionsprinzip aufzuzeigen. Doch sind alle übrigen Kapitel (4-8) des Buches ausschließlich der wissenschaftlichen Sicherung des Kontradiktionsprinzips gegen die Angriffe der Skeptiker gewidmet.

Der *hl. Thomas von Aquin* geht über den Stagyriten hinaus, durch den ausdrücklichen Nachweis der absoluten Notwendigkeit eines obersten Beweisprinzips, indem er z. B. im Kommentar zum 4. Buch der aristotelischen Metaphysik schreibt : « Zum klaren Verständnis des Gesagten muß man wissen, daß es eine doppelte Verstandestätigkeit gibt : eine, die erkennt, was etwas ist, die man als « Erkenntnis des Unteilbaren » bezeichnet ; und eine andere, welche die Begriffe zusammenfaßt und trennt. Darum muß es bei beiden Tätigkeiten ein Erstes geben. Bei der ersten Tätigkeit gibt es ein Erstes, das in den Bereich des begriffsbildenden Verstandes fällt, und das ist das, was ich als ens bezeichne. Denn im Bereich dieser begriffsbildenden Verstandestätigkeit kann nichts gedacht werden, wenn es nicht als ens erkannt wird. Und weil das Prinzip : es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei, vom Begriff des ens abhängt, wie das Prinzip, daß das Ganze stets größer ist als sein Teil, vom Begriff des Ganzen und des Teiles : so ist dies Prinzip naturgemäß auch das erste im Bereich der zweiten Verstandestätigkeit, jener nämlich, welche die Begriffe verbindet und trennt. Darum kann auch niemand im Bereich dieser Verstandestätigkeit etwas erkennen, wenn er dies Prinzip nicht versteht. »[1] (In IV. Metaph. lect. 6.) Mit Recht zieht der Aquinate

[1] « Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus : una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia : alia, qua componit et dividit : in utroque est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scl. hoc quod dico ens ; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, *impossibile est esse et non esse simul* dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis : ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus scl. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. » (In IV. Metaph. lect. 6.)

aus diesem klassischen Beweise, der auch heute noch seine zwingende Beweiskraft nicht verloren hat, mit Aristoteles den Schluß : « Aufgabe des Metaphysikers ist es, jene zu widerlegen, welche die Prinzipien der Einzelwissenschaften leugnen. Denn alle Prinzipien erhalten ihre Festigkeit von dem Prinzip, daß die Bejahung und Verneinung desselben nicht zugleich wahr ist und zwischen beiden ein Mittelding nicht möglich ist. »[1] (In IV. Metaph. lect. 17.) Gerade weil Thomas die Einheit des wissenschaftlichen Grundprinzips aus der Wesenseinheit des Verstandes und seines Formalobjektes, des realen Seins, ableitet, ist es verständlich, daß er dem Kontradiktionsprinzip in der Erkenntnisordnung sogar dieselbe Rolle zuweist, die das Endziel des Menschen in der moralischen Ordnung einnimmt. So schreibt er : « Wie beim Schlußverfahren der Vernunft der Ausgangspunkt das ist, was naturgemäß erkannt wird, so ist bei der Entwicklung des vernünftigen Strebevermögens, d. h. des Willens, der Ausgangspunkt das, was naturgemäß erstrebt wird. Das kann aber nur eins sein. Denn die Natur strebt nach Einheit. Der Ausgangspunkt in der Entfaltung des vernünftigen Strebevermögens ist aber das Endziel. »[2] (S. Th. I-II q. 1 a. 5.)

Aber unterstellt der hl. Thomas bei der Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip nicht die reale Unterscheidung von Sosein und Dasein bei den Geschöpfen und ähnliche Grundauffassungen der Dominikanerschule und der sich ihr anschließenden Richtungen, die von den Skotisten und Suaresianern nicht geteilt werden ? Auch diese Frage muß der unbefangene Historiker verneinen. Denn es steht historisch fest, daß auch Skotus (In Metaph. Aristotel. lib. 4 q. 3) und Suarez (Disput. met. disp. 3, sect. 3, n. 6-11), genau so, wie der hl. Thomas, das Kontradiktionsprinzip als die alleinige letzte Grundlage aller menschlichen Schlußfolgerungen betrachten. Auch Suarez unterscheidet zwischen einem deduktiven und reduktiven Beweis (genus demonstrativum ostensivum und deducens ad impos-

[1] « Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum, quia omnia principia firmantur super hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera et quod nihil est medium inter ea. » (In IV. Metaph. lect. 17.)

[2] « Sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur : hoc autem oportet esse unum ; quia natura non tendit nisi ad unum : principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. » (S. Th. I-II q. 1 a. 5.)

sibile). Der Deduktionsbeweis ist nach ihm bei den ersten Prinzipien unmöglich, weil es höhere Prinzipien als die höchsten nicht gibt. Doch ist der Reduktionsbeweis auch bei den ersten Prinzipien möglich. Die letzte Grundlage jedes Reduktionsbeweises ist aber das Kontradiktionsprinzip. Denn die Zurückführung eines Satzes auf eine Unmöglichkeit ist erst dann vollständig gegeben, wenn der evidente Aufweis erbracht ist, daß die Leugnung eines Satzes notwendig zur Aufhebung des Wesensunterschiedes zwischen Sein und Nichtsein führen müßte. Wenn daher, so meint Suarez weiter, das positive Identitätsprinzip auch psychologisch früher gebildet wird als das Kontradiktionsprinzip, so bildet doch das Kontradiktionsprinzip in der Erkenntnisordnung allein das letzte Prinzip, auf dem alle menschliche Gewißheit beruht.

Von den *neuern Vertretern* des Reduktionsbeweises sei hier nur hingewiesen auf R. Garrigou-Lagrange O. P., der sowohl in seinem Werk : « Le sens commun » (3[me] édit. 1921, 156-188), wie in seinem größern Werke : « Dieu, son existence et sa nature » (4[me] édit. 1923, 107-223), sowie in der Schrift : « De revelatione » (1921, I. 254) im engen Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin das Kausalprinzip auf das Prinzip des zureichenden Grundes und durch dieses auf das Kontradiktionsprinzip zurückführt. Die Anschauungen von Garrigou-Lagrange hat der Verfasser dieses in einer besondern Schrift : « Der analytische Charakter des Kausalprinzips » (Bonn 1930) einer eingehenden Untersuchung unterzogen und sich ihnen im wesentlichen angeschlossen. Zu demselben Resultat wie Garrigou-Lagrange gelangt aus der suaresianischen Schule Fr. Sladeczek S. J. vor allem in dem Artikel : « Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde » (Scholastik 2 [1927] 1-37), in dem er von dem logischen Grundsatz ausgeht, daß jeder materielle Gegensatz auf einen formellen zurückgeführt werden muß. An Sladeczek schließt sich C. Nink S. J. an vor allem in seiner Schrift : « Grundlegung der Erkenntnistheorie » (Frankfurt a. M. 1930, 34-64). Nun glauben allerdings alle Gegner des Reduktionsbeweises, daß alle rein begrifflichen Zurückführungen des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip eine petitio principii einschließen, weil sie unvermerkt von der statischen Betrachtungsweise des kontingenten Seins zur dynamischen abgleiten. Ist dieses Werturteil richtig ? Um zu einer wissenschaftlich exakten Beantwortung dieser entscheidenden Frage zu gelangen, bleibt uns nichts anders übrig, als in eine ebenso gründliche, wie vorurteilsfreie Prüfung der logischen,

psychologischen und ontologischen Beweisgänge einzutreten, auf denen die Ablehnung des Reduktionsbeweises beruht.

1. Betrachten wir also das Kausalprinzip zunächst *vom logischen Standpunkte,* so geben die Vertreter des Reduktionsbeweises unumwunden zu, daß auch innerhalb der Scholastik die begriffliche Abgrenzung der analytischen und synthetischen Urteile gewisse Schwankungen aufweist, die sich allerdings mehr auf den Ausdruck, als auf die Sache beziehen. Denn alle Scholastiker stimmen mit Aristoteles darin überein, daß unsere Denkformen in den Seinsformen begründet sind, sodaß die subjektive Denknotwendigkeit bei den irrtumsfreien Urteilen nur eine Wirkung der objektiven Seinsnotwendigkeit ist. Doch gehen einige von dem Grundsatze aus, daß die Erfahrung nur konkrete Einzeltatsachen verbürgt, während alle Notwendigkeit vom Denken abgeleitet werden muß. Darum sehen sie das Wesentliche der analytischen Urteile darin, daß sie einen notwendigen Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat aussagen, während die synthetischen Urteile nur zufällige Zusammenhänge ausdrücken. In dieser Auffassung gehören die allgemeinen und notwendigen Gesetze der Natur und des freien Willens zu den analytischen Urteilen. — Andere dagegen geben zu, daß auch in den Erfahrungsurteilen eine hypothetische Notwendigkeit enthalten sei. Daher besteht nach ihnen die wesentliche Eigenart der analytischen Urteile darin, daß sie einen absolut notwendigen Zusammenhang zwischen S und P behaupten, während die synthetischen Urteile nur eine hypothetische Notwendigkeit wiederspiegeln. Dann gehören die physischen und moralischen Gesetze zu den synthetischen Erfahrungsurteilen. — Wiederum andere bezeichnen als analytische Urteile mit Kant nur jene, bei denen das Prädikat im wesentlichen Inhalt des Subjektbegriffes eingeschlossen ist, während die synthetischen Urteile über diesen wesentlichen Begriffsinhalt hinausgehen. Beziehen sich die synthetischen Urteile auf zufällige Einzeltatsachen, so werden sie synthetische Erfahrungsurteile genannt ; stellen sie aber, wie in den physischen und moralischen Gesetzen, eine allgemeine und notwendige Erfahrungswahrheit dar, so erhalten sie die kantianische Bezeichnung « synthetische Urteile a priori », obgleich diese Bezeichnung nicht im subjektiven Sinne Kants verstanden wird. So schreibt A. Schmid : « Kant hatte angesichts des skeptischen Phänomenalismus Humes die Frage aufgeworfen : gibt es synthetische Urteile a priori ? Wäre diese Frage zu verneinen, so würde die mathematische Gewißheit stürzen und umsomehr die über die Sinnentatsachen ins Bereich

der übersinnlichen Wahrheiten vermittelst des Causalitäts- und Substanzialitätsprinzips sich hinüberschwingende und hinüberdringende Metaphysik, und der skeptische Phänomenalismus würde Sieger sein. » (Erkenntnislehre, Freiburg 1890, I. 202.) — Jedenfalls aber wäre die scholastische Einteilung der Urteile in analytische und synthetische mehr oder minder willkürlich, unvollständig und oberflächlich, wenn sie, wie Descoqs unterstellt, ausschließlich aus der subjektiven Erkenntnisquelle der Erfahrung und des Denkens abgeleitet würde ohne jede Rücksicht auf den objektiven Seinszusammenhang, den die Urteile wesensmäßig ausdrücken.

Doch bemerkt mit Recht J. Gredt O. S. B. in seinen Elementa philosophiae (edit. 4, n. 693, 3), daß diese Unterscheidung auch im objektiven Sinne verstanden werden kann. Dann bezeichnen die analytischen Urteile jene Vernunftwahrheiten, die einen absolut notwendigen Zusammenhang zwischen S und P aussagen, dessen Gegenteil begrifflich unmöglich ist, wie das Urteil : Der Teil ist kleiner als das Ganze. Die synthetischen Urteile sagen dann einen nicht absolut notwendigen Zusammenhang zwischen S und P aus, dessen Gegenteil zwar begrifflich möglich, aber in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Die synthetischen Urteile gehören daher der in der Erfahrung gegebenen Daseinsordnung an, weil sie entweder unmittelbar wahrgenommene Einzeltatsachen ausdrücken, wie das Urteil : Napoleon ist auf Elba gestorben ; oder allgemeine Erfahrungsurteile aussprechen, die auf eine legitime Induktion sich stützen, wie die physischen und moralischen Gesetze der positiven Naturwissenschaft und Psychologie. Die analytischen Urteile dagegen gehören der idealen Soseinsordnung an, weil sie begrifflich notwendige Wesenszusammenhänge zwischen den Erfahrungsdingen aussagen, mögen diese unmittelbar erkannt werden, wie beim Kontradiktionsprinzip, oder auf einer Schlußfolgerung beruhen, wie die meisten Sätze der Mathematik.

Die unmittelbar evidenten analytischen Urteile können sich auf die Wesensdefinition des Subjektes stützen und dann fallen sie mit den analytischen Urteilen Kants zusammen, oder auf einer metaphysischen Wesenseigentümlichkeit des Subjektes beruhen und dann umfassen sie einen großen Teil der synthetischen Urteile a priori in der kantischen Terminologie. Daher unterscheidet der hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles mehrere begriffsnotwendige Aussageweisen oder modi dicendi per se, von denen die beiden ersten die wichtigsten sind. « Die erste Art der Aussage des Ansich (per se) ist vorhanden,

wenn die Begriffsbestimmung oder ein Bestandteil derselben von etwas ausgesagt wird. ... So ist die Linie in der Begriffsbestimmung des Dreiecks enthalten, weshalb die Linie dem Dreieck an sich (per se) zukommt. ... Die zweite Art der Aussage des Ansich ist vorhanden, wenn das Subjekt in der Definition des Prädikates enthalten ist, das eine akzidentelle Wesenseigentümlichkeit (accidens proprium) desselben (Subjektes) ist. So ist das Geradesein oder Rundsein in der Linie an sich enthalten, weil die Linie zur Begriffsbestimmung dieses Seins gehört. »[1] (In Post. Analyt. II, c. 4, lect. 10.) Mit Recht hebt jedoch Joh. a S. Thoma hervor (Logica p. 2. q. 11 a. 1), daß der Zusammenhang der außerwesentlichen Eigentümlichkeiten mit dem physischen Wesen ein absolut notwendiger nur dann ist, wenn er von jeder Bedingung unabhängig ist und darum keine Ausnahme zuläßt. Es leuchtet ein, daß nur diese Urteile zu den analytischen im strengen Sinne gehören. Häufig ist jedoch dieser Zusammenhang nur relativ notwendig, wenn er nämlich von äußern zufälligen Bedingungen abhängt und darum Ausnahmen durch den freien Willen Gottes oder der Menschen als begriffliche Möglichkeit zuläßt, wie es bei den physischen und moralischen Gesetzen der Fall ist. Es ist klar, daß derartige Gesetze nur in den Bereich der allgemeinen synthetischen Erfahrungsurteile gehören.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß, nach der ausdrücklichen Erklärung des hl. Thomas, das Kausalprinzip zwar zu den analytischen Urteilen im strengen Sinne gehört, aber trotzdem sich nicht auf die Wesensdefinition, sondern nur auf eine metaphysische *Wesenseigentümlichkeit* des kontingenten Seins stützt, wie etwa die risibilitas beim Menschen. « Obgleich die Beziehung zur Wirkursache nicht zur Wesensbestimmung des gewordenen Seins gehört, so folgt sie doch notwendig aus diesem Wesen. Denn daraus, daß etwas das Sein nur durch Teilnahme besitzt, folgt mit Notwendigkeit, daß es von einem andern verursacht ist. Daher kann ein derartiges Wesen nicht existieren, ohne hervorgebracht zu sein, wie ein Mensch nicht existieren kann ohne risibilis zu sein. »[2] (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1.)

[1] « Primus modus ejus, quod est *per se*, est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum. ... Sicut in definitione trianguli ponitur linea ; unde linea *per se* inest triangulo. ... Secundus modus dicendi *per se* est, quando subjectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens ejus. ... Sicut rectum et circulare insunt lineae *per se* : nam linea ponitur in definitione eorum. » (In Post. Analyt. II, c. 4, lect. 10.)

[2] « Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis, quod est causatum ; tamen sequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione : quia ex hoc, quod

In diesem Sinne verstanden, ist die scholastische Einteilung der Urteile in analytische und synthetische vom logischen Standpunkte aus vollkommen einwandfrei. Denn diese Deutung bildet die Grundlage für die aristotelische Unterscheidung der menschlichen Wissenschaften in deduktive Vernunftwissenschaften, die uns nicht nur über das « Daß » (ὅτι), sondern auch über das innere « Warum » (διότι) Aufschluß geben, und in induktive Erfahrungswissenschaften, die uns nur die sichere Kenntnis des « Daß », nicht aber des « Warum » vermitteln.

Jedenfalls ist diese aristotelische Deutung der analytischen und synthetischen Urteile derjenigen Kants ganz entschieden vorzuziehen, nicht nur, weil die kantische Terminologie die Gefahr der Versubjektivierung unserer Begriffsformen in sich birgt, sondern mehr noch, weil bei Licht besehen die Kritik, die Descoqs an der aristotelischen Auffassung übt, sich gegen die von Descoqs bevorzugte kantische Deutung richtet. Denn in Wirklichkeit ist die kantische Deutung « eine rein äußerliche und akzidentelle », weil sie nicht, wie die aristotelische, die Einteilungsgrundlage aus der Natur des objektiven Zusammenhangs zwischen S und P und damit aus dem Wesen der Urteilssynthese, sondern aus dem rein äußern und akzidentellen Umstande herleitet, ob das P in der Wesensdefinition des S enthalten ist oder nicht. In Wirklichkeit sind nämlich die synthetischen Urteile a priori von den analytischen nicht wesentlich, sondern nur akzidentell verschieden, solange sie unmittelbar oder mittelbar evidente metaphysische Wesensbeziehungen aussprechen. Nicht minder ist die kantische Terminologie « willkürlich », weil sie ohne zwingenden Grund den Begriff der Wesensanalyse auf die Elemente der begrifflichen Definition einschränkt, während sie nach Aristoteles sich nicht auf die Begriffsinhalte der idealen Ordnung bezieht, sondern auf die durch sie bezeichneten physischen Wesenheiten der realen Ordnung mit Einschluß der Wesenseigentümlichkeiten. Endlich ist die kantische Einteilung « unvollständig », nicht nur, weil sie die negativen Urteile nicht berücksichtigt, sondern auch den Wesensunterschied der physischen, moralischen und metaphysischen Wesenszusammenhänge nicht zu begründen vermag. So müßte z. B. das Urteil : Sein ist vom Nichtsein notwendig verschieden, streng genommen als synthetisches Urteil a priori bezeichnet werden, weil das P in der Definition des S nicht enthalten ist. Nicht

aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum ; sicut nec homo, quin sit risibilis. » (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1.)

minder wären die physischen und moralischen Naturgesetze in derselben Weise synthetische Urteile a priori, wie die meisten metaphysisch notwendigen Vernunfturteile, obgleich von der Notwendigkeit der beiden ersten Gesetzesarten eine Ausnahme begrifflich möglich ist, bei der dritten aber nicht.

Gerade weil die kantische Terminologie die eigentliche Wesensaufgabe des Urteils verkennt, das physische Wesen der Dinge samt ihren Wesenseigentümlichkeiten und Akzidentien richtig darzustellen, ist es begreiflich, daß die Gegner des Reduktionsbeweises mit Kant auch in der entscheidenden Grundauffassung übereinstimmen, daß das Kontradiktionsprinzip nur für die ideale Soseinsordnung, nicht aber für die reale Daseinsordnung Geltung habe. Doch in diesem Punkte erheben die Vertreter des Reduktionsbeweises ganz entschiedenen Protest. Denn nach ihrer Überzeugung beruht diese verhängnisvolle Auffassung auf einem falschen Seinsbegriff. Die Gegner des Reduktionsbeweises verstehen nämlich unter dem Sein im Anschluß an Suarez in erster Linie das esse essentiae oder das quidditative Sein, nicht aber das esse existentiae. So schreibt z. B. Fuetscher: « Wenn man in der ‚thomistischen' Ansicht das ipsum esse im Sinn des esse existentiae versteht, so liegt die Differenz nicht in dem hier entwickelten, allen Scholastikern gemeinsamen Grundgedanken, sondern in der bereits sekundären Ansicht, daß wir die existentia als Quelle der Vollkommenheit anzusehen haben, was wir allerdings ablehnen. » (S. 235.) Eben darum kommt das Sosein nach F. Gott und den Geschöpfen im « eindeutigen Sinne » zu, wenn diese Eindeutigkeit auch eine unvollkommne ist (S. 230), und besteht das metaphysische Wesen Gottes in dem subsistierenden Sosein, soweit es die Quelle der unendlichen Vollkommenheit ist, oder in der infinitas radicalis (S. 235).

Nach den Vertretern des Reduktionsbeweises bezeichnet das Sein jedoch in erster Linie weder das Sosein noch das Dasein, sondern ein Spannungsverhältnis zwischen Sosein und Dasein, nämlich ein Sosein, dem das Dasein zukommt. Denn der hl. Thomas gibt die innere Wesensstruktur des Seins im Allgemeinen an, wenn er schreibt: « Ens igitur est, cujus actus est esse sicut viventis vivere. » (Opusc. de natura generis c. 1.) Gerade weil das Sein in erster Linie das wirklich existierende Sein bezeichnet und dann erst auf das mögliche Sein der idealen Ordnung, sowie das rein gedachte Sein der logischen Ordnung übertragen wird, konnte der hl. Thomas auf die Erfahrung gestützt schreiben: « Was zuerst in unsere Wahrnehmung fällt, ist das Sein,

dessen Verständnis in allem eingeschlossen ist, was jemand wahrnimmt. Daher ist das erste und unbeweisbare Prinzip, daß man nicht zugleich etwas bejahen und verneinen kann, das sich auf das Wesen des Seins und Nichtseins stützt und selbst die Stütze für alle andern Prinzipien bildet. »[1] (S. Th. I-II q. 94 a. 2.) Unsern Verstandesbegriffen ist es eigentümlich, das Sosein der Dinge aus den Fesseln des Daseins zu befreien, weil sie vom Dasein abstrahieren. Im Sein dagegen wird das Dasein an erster Stelle erfaßt und das Sosein nur in seinem Verhältnis zum Dasein. Darum schließt mit Recht A. Rohner O. P.: « Die thomistische Seinsbestimmung betrifft das real Seiende, das Wirkliche im Vollsinne des Wortes. Denn das, was von Thomas bestimmt wird, ist das Seiende, das, was ursprünglich erfaßt wird. Ursprünglich aber wird das Tatsächliche wahrgenommen und erkannt. Die thomistische Grundbestimmung des Seienden und seine wissenschaftliche Erfassung ist überbegrifflicher Natur. » (Philosophia perennis 1930, II. 1087.)

Das wirklich existierende Sein ist aber vorbildliche Ursache für jedes Urteil. Denn « der menschliche Verstand gewinnt nicht gleich bei der ersten Wahrnehmung die vollkommne Erkenntnis einer Sache; vielmehr nimmt er zunächst etwas von einer Sache wahr, etwa ihre Wesenheit, die das erste und eigentlichste Objekt des Verstandes ist. Sodann erkennt er die Wesenseigentümlichkeiten und Akzidentien, sowie die das Wesen umgebenden Beziehungen. Gerade deshalb ist es für den menschlichen Verstand eine Notwendigkeit, das eine Wahrgenommene mit dem andern (im Urteil) zu verbinden oder von ihm zu trennen, sowie von einer Urteilsverbindung und Trennung zur andern fortzuschreiten, worin die Schlußfolgerung besteht. »[2] (S. Th. I q. 85 a. 5.) Ist aber das wirkliche Sein die höchste Norm aller menschlichen Urteile, so muß das im Wesen des wirklichen Seins verankerte Kontradiktionsprinzip auch höchste Norm aller menschlichen Urteile

[1] « Illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, *quod non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principia omnia alia fundantur. » (S. Th. I-II q. 94 a. 2.)

[2] « Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus: et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. » (S. Th. I q. 85 a. 5.)

sein, mögen sie absolut notwendige Vernunfturteile sein, oder nicht absolut notwendige Erfahrungsurteile. Wäre darum das Kausalprinzip auch nur ein synthetisches Erfahrungsurteil der realen Daseinsordnung im Sinne der aristotelischen Terminologie, so müßte doch seine Gewißheit in letzter Linie auf das Kontradiktionsprinzip als letzte negative Norm aller Urteile zurückgeführt werden. Um wieviel mehr gilt das, da selbst nach dem Geständnis der Gegner das Kausalprinzip ein analytisches Urteil im aristotelischen Sinne darstellt, das einen absolut notwendigen Zusammenhang ausdrückt, der in einer metaphysischen Wesenseigentümlichkeit des kontingenten Seins begründet ist.

Dabei soll allerdings nicht geleugnet werden, daß das Kausalprinzip aus dem Widerspruchsprinzip ebensowenig deduktiv abgeleitet werden kann, wie das Dasein aus dem Sosein des kontingent Existierenden. Doch folgt aus der Unmöglichkeit des Deduktionsbeweises noch nicht die Unmöglichkeit eines Reduktionsbeweises, der die Gewißheit des Kausalprinzips in letzter Linie auf die Gewißheit des Widerspruchsprinzips stützt, soweit es die negative Norm aller Gewißheit ist. Freilich scheinen einige Autoren nicht genügend zu beachten, daß diese negative Norm nicht sagt, welches P mit dem S zu verbinden ist, sondern nur, welches P mit dem S nicht verbunden werden darf. Wird dies aber beachtet, so ist schwer einzusehen, wie die Gegner ihren Beweisen für den absoluten Notwendigkeitscharakter des Kausalprinzips wissenschaftliche Gewißheit zuerkennen können, ohne sich durch Ausschluß der gleichzeitigen Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils in letzter Linie auf die Gewißheit des Kontradiktionsprinzips zu stützen. Denn eine vom Wesen des Seins und des in ihm verankerten Widerspruchsprinzips unabhängige Notwendigkeitserkenntnis ist solange begrifflich unmöglich, als das wirklich existierende Sein das Formalobjekt des menschlichen Verstandes und die Seinserfassung die wesentliche Vorbedingung für die Möglichkeit jeder begriffsbildenden und urteilenden Verstandestätigkeit ist.

Freilich bleibt dabei bestehen, daß das Widerspruchsprinzip auf die in der konkreten Daseinsordnung vorhandenen akzidentellen Bestimmungen, etwa die grüne Farbe oder das zufällige Dasein dieses Baumes nur deshalb anwendbar ist, weil auch die akzidentellen Bestimmungen, sobald sie verwirklicht sind, neben dem realen Dasein ein ideales Sosein einschließen, das der Herrschaft des Widerspruchsprinzips untersteht. Denn diese Tatsache ist nicht ein Beweis für, sondern gegen die Annahme, daß das Kontradiktionsprinzip nur für die ideale Soseins-

ordnung, und nicht für die reale Daseinsordnung Geltung hat. Die ideale Soseinsordnung kann nämlich ein Doppeltes bezeichnen: einerseits die metaphysische Wesenheit oder das mögliche Sosein der begrifflichen Denkordnung, andererseits aber auch die physische Wesenheit oder das verwirklichte Sosein in der realen Daseinsordnung. Mag man nun zwischen der physischen Wesenheit der Geschöpfe und ihrem physischen Dasein mit den Thomisten einen realen Unterschied annehmen, oder mit den Gegnern des Reduktionsbeweises nur einen gedanklichen Unterschied behaupten, so stimmen doch alle darin überein, daß beim physischen Dasein der Geschöpfe und allen übrigen außerwesentlichen Bestimmungen nur insoweit eine Soseins- und Daseinsordnung unterschieden werden kann, als jedes wirkliche Sein ein verwirklichter Begriff ist, der als solcher die Grundlage für das Kontradiktionsprinzip einschließt. Die grüne Farbe und das zufällige Dasein des Baumes unterstehen darum der Herrschaft des Widerspruchsprinzips, obgleich sie der realen Daseinsordnung angehören, weil das wirkliche Sein seinem Begriff nach eine verwirklichte Idee ist, und darum die individuelle Farbe die allgemeine Farbe, sowie das konkrete Dasein das abstrakte Dasein als Wesenselement fundamentaliter einschließt. Daraus folgt, daß die ideale Soseinsordnung, wie sie von den Gegnern verstanden wird, in Wirklichkeit nicht wie eine platonische Welt über dem wirklichen Sein der realen Daseinsordnung in erhabener Majestät tront, sondern dem wirklichen Sein der Daseinsordnung als konstitutives Wesenselement immanent ist. Denn wie das konkrete Dasein das abstrakte Dasein begrifflich einschließt, so ist auch in der von den Gegnern angenommenen konkreten Daseinsordnung die ideale Soseinsordnung und darum im Kausalprinzip das Kontradiktionsprinzip als wesensimmanenter Bestandteil enthalten, sodaß die Daseinsordnung unabhängig von der so verstandenen Soseinsordnung weder existieren noch gedacht werden kann. Denn alles wirkliche Sein bezeichnet wesensmäßig nicht ein Sosein oder Dasein, sondern ein daseiendes Sosein oder ein wirkliches Spannungsverhältnis zwischen Sosein und Dasein.

Stellt man also die logischen Gedankengänge der Freunde und Feinde des Reduktionsbeweises in ihren wesentlichen Elementen gegenüber, so kann eine vorurteilsfreie Beurteilung nicht leugnen, daß der logische Beweis für die Unmöglichkeit einer Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip nicht als gelungen betrachtet werden kann. Denn die Beschränkung der absoluten Geltung des

Kontradiktionsprinzips auf die ideale Soseinsordnung geht in der Tat von einem unklaren Seinsbegriff aus, bei dem der Hauptakzent vom Dasein auf das Sosein derart verschoben wird, sodaß beide zuletzt als zwei voneinander unabhängige Welten getrennt werden, obgleich beide in Wirklichkeit nur die konstitutiven Wesenselemente des wirklichen Seins sind. Diese Auseinanderreißung der metaphysischen Wesenseinheit des realen Seins und des menschlichen Verstandes wird begünstigt nicht nur durch eine ungenügende Unterscheidung des deduktiven und reduktiven Beweises, sowie eine mangelhafte Analyse der wissenschaftlichen Gewißheit, sondern vor allem auch durch die Anwendung der kantischen Terminologie, welche die eigentliche Wesensaufgabe des Urteils und die fundamentale Unterscheidung des Wesens und der Wesenseigentümlichkeiten verkennt und das Abhängigkeitsverhältnis des menschlichen Denkens vom realen Sein nicht genügend berücksichtigt. ...

2. Weniger unüberbrückbar als bei der logischen Betrachtung scheint der Gegensatz zwischen den Freunden und Feinden des Reduktionsschlusses bei der *psychologischen Betrachtung* des Kausalprinzips zu sein. Denn die Gegner betonen hier, daß der vom Kausalprinzip behauptete absolut notwendige Zusammenhang zwischen dem gewordenen Sein und der Wirkursache unabhängig von der innern Kausalerfahrung nicht eingesehen werden könne. Das müßte aber der Fall sein, wenn das Kausalprinzip auf rein begrifflichem Wege auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden könnte. Doch beruht dieser Gedankengang nach den Vertretern des Reduktionsbeweises auf einer Verwechslung des logischen Motives mit den psychologischen Vorbedingungen des im Kausalprinzip eingeschlossenen absoluten Notwendigkeitsbewußtseins.

Sie geben daher zu, daß es eine innere Kausalerfahrung gibt, wenn auch große Meinungsverschiedenheiten über ihren Umfang bestehen. Während wir nämlich in der Außenerfahrung nur das zeitliche Nacheinander, etwa der Blüte und der Frucht, wahrnehmen, vermögen wir mit der Innenerfahrung auch das konkrete Hervorgehen eines neuen Seins, etwa eines freien Willensentschlusses aus der Tätigkeit des Ichs unmittelbar erleben. Dieses mehr oder minder vollkommen entwickelte aktive Kausalbewußtsein kann zwar alle bewußten Ichtätigkeiten begleiten; doch tritt es gewöhnlich am deutlichsten hervor bei der Willenshandlung, die ihrem innern Sein nach ausschließlich von der Herrschaft des freien Willens abhängt. Um-

stritten dagegen ist die Frage, ob es neben dem intellektiven Kausalbewußtsein auch ein sinnliches gibt, wie es neben der intellektiven Verschiedenheitserkenntnis auch eine sinnliche gibt. Die meisten Gegner des Reduktionsbeweises verneinen diese Frage mit Lindworsky (Experimentelle Psychologie 1927, 104) und den meisten modernen Psychologen, weil nach ihrer Ansicht die Beziehungserfassung ein ausschließliches Vorrecht des Geistes ist. Dem gegenüber weisen die meisten Vertreter des Reduktionsbeweises auf die Tatsache hin, daß selbst schon das sinnliche Bewußtsein beim Menschen und Tier eine konkrete Kausalerfahrung einschließt. Denn das sinnliche Bewußtsein erfaßt das Ich nach seinem Dasein nicht durch sich selbst, sondern durch seine Wirkungen, die Ichtätigkeiten, indem es in der Wirkung das Ich als wirkende Ursache unmittelbar wahrnimmt. Ähnlich wie das ursprüngliche Ichbewußtsein eine aktive Kausalerfahrung einschließt, so ist nach Schwertschlager (Die Sinneserkenntnis 1924, 113) im ursprünglichen Außenweltsbewußtsein eine passive Kausalerfahrung enthalten. Wenn z. B. das Kind mit dem Kopf wider die Mauer schlägt, so ergreift das erkennende Ich in der bewußtseinsimmanenten Wirkung der unlustbetonten Widerstandsempfindung unmittelbar die reale Existenz eines Nichtichs als wirkende Ursache des unangenehmen Widerstandserlebnisses, weil in der Widerstandsempfindung das Bewußtsein der Ursache mit dem der Wirkung verschmilzt.

Indes, wenn auch über die Ausdehnung des innern Kausalerlebnisses die Meinungen auseinander gehen, so geben doch alle Vertreter des Reduktionsbeweises zu, daß die innere Kausalerfahrung die psychologische Vorbedingung für den Begriff der Kausalität und das im Kausalprinzip eingeschlossene Notwendigkeitsbewußtsein ist. Denn sie stimmen mit Aristoteles und der mittelalterlichen Psychologie darin überein, daß alle ursprünglichen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung gewonnen werden. Der Grund dafür liegt im eigentümlichen Formalobjekt des menschlichen Verstandes, das im gegenwärtigen Zustand der Verbindung von Seele und Leib in den immateriellen Wesenheiten der materiellen Dinge enthalten ist, weil wir nur die Körperwelt in eigentlichen Begriffen erfassen, während die Erkenntnis des Geistigen in diesem Leben nur durch analoge von der Körperwelt auf die Geisterwelt übertragene Begriffe möglich ist. Deshalb sagt mit Recht der hl. Thomas: « Daher kann die Natur des Steines oder irgend einer andern materiellen Sache vollständig und im wahren Sinne nur erkannt werden, wenn sie erfaßt wird, wie sie in den Einzeldingen existiert.

Die Einzeldinge erfassen wir aber durch den Sinn und das sinnliche Vorstellungsvermögen. Daher ist der Verstand zur Erkenntnis des ihm eigentümlichen Objektes gezwungen, seine Aufmerksamkeit auf die Vorstellungsbilder zu richten, um die allgemeine Natur, wie sie in den Einzeldingen existiert, zu erkennen. »[1] (S. Th. I q. 84 a. 7.) Wie aber bei der Außenweltserkenntnis die konkrete Sinneserkenntnis der abstrakten Verstandeserkenntnis, so muß auch bei der Innenweltserkenntnis die konkrete Innenerfahrung der abstrakten Wesenserkenntnis als psychologische Vorbedingung vorausgehen. Denn die Innenweltserkenntnis ist nur möglich als indirekte Begleiterscheinung der Außenweltserkenntnis. Daher kann die Seele sich selbst nur erkennen, wenn sie von der Außenwelt zur Tätigkeit angeregt wird und ihre Begriffe von der Außenwelt auf die Innenwelt im analogen Sinne überträgt.

Was indes die Vertreter des Reduktionsbeweises mit Entschiedenheit leugnen, ist, daß die innere Kausalerfahrung auch das logische Motiv für das im Kausalprinzip eingeschlossene Notwendigkeitsbewußtsein bildet. Denn sie sind mit Aristoteles und Kant der Überzeugung, daß die Erfahrung stets nur konkrete Einzeltatsachen verbürgt, während jede Notwendigkeitserkenntnis nur auf eine abstrakte Wesenserkenntnis zurückgeführt werden kann. Gilt das schon von der physischen und moralischen Notwendigkeit der induktiv erkannten Naturgesetze, um wieviel mehr von der metaphysischen Notwendigkeit der abstrakten Wesensgesetze, zu denen auch das Kausalprinzip gehört. Obgleich daher die innere Kausalerfahrung die psychologische Vorbedingung für die Urteilssynthese des Kausalprinzips ist, so kann doch das logische Motiv für das im Kausalprinzip eingeschlossene Notwendigkeitsbewußtsein nicht in der konkreten Kausalerfahrung enthalten sein. Denn dieses Notwendigkeitsbewußtsein setzt eine abstrakte Wesenserkenntnis der Wirkursache und des kontingenten Seins voraus, die ausschließlich normiert und logisch begründet wird durch die objektive Evidenz der absolut notwendigen Abhängigkeitsbeziehung, die in Wirklichkeit zwischen den Wesenseigentümlichkeiten des kontingenten Seins und dem Wesen der Wirkursache vorhanden

[1] « Unde natura lapidis vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens: particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. » (S. Th. I q. 84 a. 7.)

ist. Obwohl darum die absolute Notwendigkeit des Kausalprinzips nicht unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden kann, so ist doch der logische Grund dieser Notwendigkeitserkenntnis im abstrakten Wesen der Dinge enthalten, das durch den begriffsbildenden Verstand anfangs unvollkommen, aber auf dem Wege der fortschreitenden Vergleichung und Unterscheidung auch in einer wissenschaftlich exakten Wesensdefinition erfaßt werden kann. Nach dem hl. Thomas ist diese begriffsbildende Verstandeserkenntnis nicht eine intuitive, sondern abstraktive Erkenntnis, weil sie direkt nur auf das Allgemeine, nicht aber auf das Individuelle gerichtet ist und zur wissenschaftlichen Wesenserkenntnis nur auf dem Wege der Vergleichung und Unterscheidung gelangt. Wenn daher die abstraktive Wesenserkenntnis von vielen Autoren « als intuitive Wesensschau » bezeichnet wird, so ist nach der mittelalterlichen Psychologie eine derartige Bezeichnung abzulehnen, mag man darunter eine primitive, nicht weiter kontrollierbare Funktion des Verstandes verstehen, die jede bewußte Vergleichung und Unterscheidung ausschließt, oder gar ein Mittelding zwischen der konkreten Erfahrungserkenntnis und der abstrakten Wesenserkenntnis.

Die absolute Notwendigkeit des Kausalprinzips kann also nicht eingesehen werden ohne eine vergleichende und unterscheidende Analyse der abstrakten Begriffe der Kausalität und Kontingenz. Dafür liefert nach der Meinung der Freunde des Reduktionsbeweises eine wertvolle Bestätigung selbst die Argumentation ihrer Gegner. Denn diese läßt sich auf folgenden Schluß reduzieren : Jede Beziehung ist mit ihrer Wesensgrundlage absolut notwendig verknüpft. Die Kontingenz, d. h. Indifferenz zum Existieren und Nichtexistieren, ist aber die Wesensgrundlage der wirkursächlichen Abhängigkeitsbeziehung. Also ist die Kontingenz mit der Abhängigkeitsbeziehung von einer Wirkursache absolut notwendig verknüpft. — In diesem Schluß beruht der Obersatz zweifellos nicht auf einer konkreten Einzelerfahrung, sondern einer abstrakten Wesenserkenntnis. Denn der begrifflich notwendige Zusammenhang zwischen einer Beziehung und ihrem Fundament kann nur dann erfaßt werden, wenn man vorher das begriffliche Wesen der Beziehung, ihres Fundamentes, sowie des Verhältnisses beider zueinander durch eine vergleichende und unterscheidende Begriffsanalyse erkannt hat. Aber beruht vielleicht der Untersatz auf einer reinen Erfahrungserkenntnis ? Auch das nicht. Denn die Erfahrung erfaßt nur die wirkliche Existenz eines Dinges, nicht aber seine Indifferenz zum Existieren und Nichtexistieren. Noch viel weniger erfahren wir, daß

die Indifferenz die Wesensgrundlage der Kausalbeziehung ist. Denn die Erfahrung erkennt nur das « Daß » oder die Tatsächlichkeit der Kausalbeziehung, nicht aber das « Warum » oder den Wesensgrund derselben. Wie der Obersatz, so beruht daher auch der Untersatz auf einer abstrakten Wesenserkenntnis, die durch eine Vergleichung und Unterscheidung der Begriffsinhalte der Kontingenz und Kausalität gewonnen worden sind. Selbst wenn also die Vertreter des Reduktionsbeweises den aus der Analyse der Kausalerfahrung gewonnenen Beweis als richtig anerkennen wollten, so könnten sie in ihm doch nicht eine Widerlegung, sondern nur eine Bestätigung ihrer Auffassung von der Notwendigkeit des Reduktionsbeweises erblicken. Denn in Wirklichkeit ist auch diese Analyse nur eine andere Form des Reduktionsbeweises, der seine absolute Notwendigkeit nicht aus der Erfahrung, sondern aus der abstrakten Wesenserkenntnis ableitet, die nach dem Geständnis der Gegner der Herrschaft des Kontradiktionsprinzips unterstellt ist.

Wie aber steht es mit der logischen Beweiskraft der Argumentation selbst ? Die Vertreter des Reduktionsbeweises geben zu, daß der Obersatz unanfechtbar ist. Seine Schwierigkeit liegt jedoch im Untersatz. Denn dieser erhält seine logisch zwingende Beweiskraft erst dann, wenn auf dem Wege der vergleichenden und unterscheidenden Begriffsanalyse der evidente Aufweis erbracht ist, daß nicht etwa im individuellen Wesen, oder im konkreten Dasein des zufällig Existierenden, noch in seiner individuellen Kontingenz oder in andern Momenten seines Seins, sondern ausschließlich und allein in der Kontingenz im Allgemeinen das Wesensfundament der kausalen Abhängigkeit gefunden werden kann. Es kann nicht geleugnet werden, daß dieser auf den Ausschluß aller andern Möglichkeiten gestützte evidente Aufweis ebenso schwer zu erbringen, wie für philosophisch nicht geschulte Köpfe einzusehen ist. Mit Recht bemerkt daher auch de Vries, trotz aller Anerkennung von den diesbezüglichen Darlegungen Fuetschers, der im Anschluß an Geyser zu zeigen versucht, daß nur in der Kontingenz im Allgemeinen der Grund für das Hervorgebrachtsein des kontingenten Seins enthalten sei : « Das kann uns die bloße Erfahrung einer Einzeltatsache, auch die innere Kausalerfahrung, nicht mehr sagen ; hier liegt vielmehr die entscheidende Einsicht des Verstandes vor, die sich auf die unmittelbare Vergleichung der aus der Erfahrung abstrahierten Begriffsinhalte gründet. Vielleicht hätte dieser Punkt noch schärfer herausgearbeitet werden können ; sonst entsteht bei dem fast unmerklichen Übergang von der Einzeltatsache zum allgemeinen

Prinzip leicht der Eindruck, als würde das Prinzip nun doch wieder durch die bloße schlußfolgernde Vernunft gleichsam errechnet.» (Scholastik VI [1931] 136.)

Hat also die psychologische Betrachtung den zwingenden Beweis für die Unmöglichkeit einer Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip erbracht? Eine rein objektive Vergleichung der beiderseitigen Gedankengänge muß diese Frage entschieden verneinen. Denn zunächst krankt der psychologische Beweisgang an einer ungenügenden Unterscheidung zwischen der psychologischen Vorbedingung und dem logischen Motiv für das im Kausalprinzip eingeschlossene absolute Notwendigkeitsbewußtsein. Auch vermag die bloße begriffliche Vergleichung der Kontingenz und Kausalität ohne Zuhilfenahme anderer Prinzipien nur schwer bis zum evidenten Aufweis vorzudringen, daß die Kontingenz im Allgemeinen allein der Wesensgrund für die kausale Abhängigkeit sein kann. Indes, wenn auch der Beweis in logisch einwandfreier Weise geführt wäre, was prinzipiell besonders durch Heranziehung des Prinzips vom Grunde möglich ist, so kann in ihm doch nicht eine Widerlegung, sondern nur eine Bestätigung des Reduktionsbeweises gefunden werden. Denn wird diese Beweisführung als richtig anerkannt, so unterscheiden sich die Freunde und Feinde des Reduktionsbeweises nur noch durch den Ausgangspunkt ihrer Argumentation. Während nämlich die Gegner unmittelbar ausgehen von der begrifflichen Analyse des Fundamentes, auf das sich die kausale Abhängigkeit stützen muß, gehen die Vertreter des Reduktionsbeweises von der viel leichter zu erfassenden Tatsache der hypothetisch notwendigen Verschiedenheit aus, die zwischen dem zufällig Existierenden und allem Nichtexistierenden vorhanden ist, um daraus das Prinzip des zureichenden Grundes und der Kausalität auf dem Wege der bloßen Begriffszergliederung abzuleiten. Es ist einleuchtend, daß damit die Unüberbrückbarkeit des Gegensatzes zwischen beiden Parteien aufgehoben ist. — Indes ist der Reduktionsbeweis vielleicht prinzipiell möglich; aber gerade die Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip vermittels des Prinzips vom zureichenden Grunde logisch unmöglich?

3. Eine entscheidende Antwort auf diese Frage kann uns nur ein kritisches Eindringen in die *ontologische Betrachtungsweise* des Kausalprinzips vermitteln. Nach den Gegnern des Reduktionsbeweises ist eine Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip vermittels des Prinzips vom zureichenden Grund unmöglich. Denn

nach ihnen vermag die Wirkursache dem kontingenten Sein nur das tatsächliche Dasein und die damit gegebene rein dynamische oder tatsächliche Verschiedenheit vom Nichtexistierenden mitzuteilen, nicht aber das Sosein und die darin begründete hypothetische Notwendigkeit der formellen Verschiedenheit vom Nichtexistierenden. Besteht aber zwischen der Wirkursache und dieser hypothetischen Notwendigkeit kein Wesenszusammenhang, so ist es ebenso unmöglich, das der Daseinsordnung angehörende Kausalprinzip auf das die Soseinsordnung beherrschende Kontradiktionsprinzip zurückzuführen, wie es unmöglich ist, den dynamischen Daseinsgrund aus dem Sosein des kontingenten Seins und der darin wurzelnden hypothetischen Notwendigkeit abzuleiten. So bestätigt die ontologische Betrachtungsweise die psychologische, nach der das Prinzip der Kausalität nur aus der innern Kausalerfahrung gewonnen werden kann.

Dem gegenüber geben die Vertreter des Reduktionsbeweises ohne weiteres zu, daß jedes kontingente Sein als solches auch eine hypothetische Notwendigkeit begrifflich einschließt. Wie wäre auch sonst ein Wissen des Zufälligen und rein Tatsächlichen möglich? Denn nach Aristoteles (2. Analyt. I. Kap. 30) ist alles Wissen nur auf das Notwendige und Allgemeine gerichtet. Mit Recht sagt darum auch der hl. Thomas: « Nichts ist derart zufällig, daß es nicht etwas Notwendiges in sich schließt. So ist es nicht notwendig, daß Sokrates läuft; aber die Beziehung des Laufens zur Bewegung ist notwendig. Denn es ist notwendig, daß Sokrates sich bewegt, wenn er läuft. Alles Zufällige kommt aber von der Materie, weil zufällig ist, was sein und nicht sein kann. Die Potentialität gehört aber zur Materie, während die Notwendigkeit aus der Form folgt. Denn alles, was aus der Form folgt, kommt einem Ding notwendig zu. .... Darum wird das Zufällige, soweit es zufällig ist, unmittelbar zwar durch den Sinn, mittelbar aber vom Verstand erkannt, während die allgemeinen und notwendigen Momente des Zufälligen mit dem Verstande erkannt werden. »[1] (S. Th.

[1] « Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat: sicut hoc ipsum, quod est *Socratem currere*, in se quidem contingens est: sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est, *Socratem moveri, si currit*. Est autem unumquodque contingens ex parte materiae; quia contingens est, quod potest esse et non esse: potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formae; quia, quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. ... Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu. Rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. » (S. Th. I q. 86 a. 3.)

I q. 86 a. 3.) Der Aquinate zieht daraus die Folgerung: « Darum ist es offenbar wahr, daß alles, was existiert, notwendig existiert, solange es existiert; alles, was nicht existiert, aber notwendig nicht existiert für jene Zeit, in der es nicht existiert. Und diese Notwendigkeit ist nicht eine absolute, sondern eine bedingte. ... Diese Notwendigkeit stützt sich aber auf das Prinzip: es ist unmöglich, daß die kontradiktorischen Gegensätze zugleich wahr und falsch sind. »[1] (In Perihermen. I, lect. 15, n. 2.) Daraus ergibt sich, daß auch das kontingente Sein, wenn es existiert, zwar nicht notwendig, sondern nur tatsächlich existiert, weil sonst der Wesensunterschied zwischen dem notwendigen und zufälligen Sein aufgehoben würde. Trotzdem schließt die tatsächliche Verschiedenheit mit begrifflicher Notwendigkeit auch eine hypothetisch notwendige Verschiedenheit des zufällig Existierenden vom Nichtexistierenden ein. Denn auch das zufällige konkrete Dasein schließt mit begrifflicher Notwendigkeit das abstrakte Dasein in sich, das mit seinem kontradiktorischen Gegenteil in begrifflichem Widerspruch steht.

Was die Vertreter des Reduktionsbeweises darum mit Entschiedenheit leugnen, ist zunächst die Behauptung, daß die Wirkursache dem kontingenten Sein mit dem tatsächlichen Dasein nur die tatsächliche, nicht die hypothetisch notwendige Verschiedenheit vom Nichtdaseienden mitteile. Denn diese Behauptung beruht auf einer Verwechslung der idealen Begriffsordnung mit der realen Seinsordnung. Sicherlich ist die ideale Begriffsordnung, die vom Kontradiktionsprinzip beherrscht wird, vom Einfluß der Wirkursache unabhängig. Denn die Wirkursache bringt nicht Begriffe, sondern das den Begriffen entsprechende physische Sein hervor. Daraus erklärt es sich, daß das kontingente Sein, auch wenn es existiert und darum in der realen Daseinsordnung nicht mehr indifferent, sondern zum Existieren bestimmt ist, dennoch in der idealen Begriffsordnung seine Indifferenz zum Existieren und Nichtexistieren beibehält. Aber gerade weil die Wesensaufgabe der Wirkursache nicht darin besteht, die begriffliche Möglichkeit der Dinge zu begründen, sondern das ganze kontingente Sein mit seinem Sosein und Dasein von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzuführen, so

[1] « Et ideo manifeste verum est, quod omne quod est, necesse est esse quando est; et omne quod non est, necesse est non esse pro illo tempore, quando non est: et haec est necessitas non absoluta, sed ex suppositione. ... Et haec necessitas fundatur super hoc principium, quod *Impossibile est contradictoria simul esse vera vel falsa.* » (In Perihermen. I, lect. 15, n. 2 u. 3.)

muß sie dem verwirklichten Sein nicht nur das physische Dasein, sondern auch das physische Sosein mitteilen. Es ist daher ein Irrtum, zu behaupten, daß die Wirkursache nur das Dasein, nicht aber das Sosein des kontingenten Seins verursacht.

Die Verwechslung der idealen Begriffsordnung mit der realen Seinsordnung liegt auch der Behauptung zu Grunde, daß die hypothetisch notwendige Verschiedenheit des zufällig Existierenden vom nichtexistierenden Sein nicht auf den Einfluß der Wirkursache, sondern der Formalursache zurückzuführen sei. Denn wahr ist an dieser Anschauung nur, daß die Wirkursache keine absolute Notwendigkeit in der idealen Begriffsordnung hervorzubringen vermag. Unwahr dagegen ist, daß sie auch keine hypothetische Notwendigkeit in der realen Daseinsordnung zu begründen vermag. Wäre dies nämlich richtig, so müßte die hypothetisch notwendige Verschiedenheit, wie die Gegner ja ausdrücklich versichern, ausschließlich auf das Wesen des kontingenten Seins zurückgeführt werden. Damit würde aber die hypothetische Notwendigkeit in eine absolute und das kontingente Sein in ein notwendiges verwandelt. Denn was kraft seiner Wesenheit vom nichtexistierenden Sein verschieden ist, muß kraft seiner Wesenheit existieren, und kraft seiner Wesenheit mit absoluter Notwendigkeit vom Nichtexistierenden verschieden sein. Das aber bedeutet Aufhebung jeder Kontingenz und Wirkursächlichkeit überhaupt. Wenn daher die Gegner des Reduktionsbeweises in der Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip eine Aufhebung des Wesensunterschiedes zwischen dem kontingenten und notwendigen Sein erblicken, so richtet sich in Wirklichkeit dieser Vorwurf nur gegen seine eigenen Urheber. Denn in Wirklichkeit muß jede Notwendigkeit auf das Wesen der Dinge zurückgeführt werden. Doch kann eine hypothetische Notwendigkeit nicht ausschließlich auf die Formalursache der Dinge zurückgeführt werden, weil es sonst nur absolute Notwendigkeiten geben könnte. Darum muß eine hypothetische Notwendigkeit im kontingenten Sein auch auf den Kausaleinfluß einer Wirkursache reduziert werden. Gerade darum gehört die Seinsabhängigkeit vom Kausaleinfluß einer Wirkursache zum Wesen des kontingenten Seins.

Wegen dieses innern Wesenszusammenhanges zwischen der Wirkursache und der hypothetisch notwendigen Verschiedenheit des zufällig Existierenden vom Nichtexistierenden leugnen die Vertreter des Reduktionsbeweises auch die Behauptung, daß nicht bloß der Begriff des

dynamischen Daseinsgrundes, sondern auch der « Durch- oder Grundgedanke » überhaupt, sowie das Prinzip des zureichenden Grundes unabhängig von der innern Kausalerfahrung nicht erkannt werden könne. Denn diese Aufstellung beruht auf einer Verwechslung des Kausalprinzips mit dem viel allgemeinern Prinzip des Grundes. Allerdings kann der Begriff der Wirkursache nur aus der innern Kausalerfahrung abstrahiert werden. Daher ist die Kausalerfahrung auch die psychologische Vorbedingung, wenn auch nicht das logische Motiv für die absolut notwendige Urteilssynthese, wie sie im Kausalprinzip enthalten ist. Doch kann der allgemeinere Begriff des Grundes nicht nur aus dem Kausalbegriff, sondern auch aus andern Begriffen gewonnen werden. Eine der vorzüglichsten und ursprünglichsten Quellen des allgemeinen « Durchgedankens » ist jedenfalls die Relationserkenntnis, die ohne den « Grundgedanken » unmöglich ist. Eine der primitivsten Beziehungen ist sicherlich die Beziehung der Verschiedenheit zwischen Sein und Nichtsein. Wird aus ihr der « Durchgedanke » abgeleitet, so bezeichnet der « hinreichende Grund » ursprünglich das, wodurch sich etwas von seinem kontradiktorischen Gegenteil notwendig unterscheidet. Da dieses Etwas sowohl ein wahres Urteil, wie ein Sosein oder ein kontingentes Dasein sein kann, so unterscheidet man mit Recht einen logischen Wahrheitsgrund, einen formalen Wesensgrund und einen dynamischen Daseinsgrund. Wir können daher de Vries nicht beipflichten, wenn er von dem Grund im Allgemeinen schreibt : « Daß ‚sich in Nichts unterscheiden' dasselbe ist wie ‚sich nicht unterscheiden' ergibt sich freilich aus dem Widerspruchsprinzip ; aber das Etwas, worin sich nun zwei Dinge unterscheiden, ist wenigstens noch nicht all das, was im Prinzip vom Grunde mit dem Wort ‚Grund' gemeint ist. » (Scholastik VI [1931] 215 Anmerk.) Versteht man unter « Grund » wirklich nur das dem Soseinsgrunde, Daseinsgrunde und Erkenntnisgrunde Gemeinsame, so ist schwer einzusehen, warum dieser gemeinsame Grundgedanke nicht in dem bestehen kann, worin sich etwas von seinem kontradiktorischen Gegenteil notwendig unterscheidet.

Es ist beachtenswert, daß der hl. Thomas den dreifachen Sinn des Prinzips vom zureichenden Grund kennt. Doch muß zugegeben werden, daß sich eine einheitliche Zusammenfassung im Sinne der von Leibnitz gegebenen Formulierung bei ihm noch nicht findet. So leitet er das Prinzip des logischen Wahrheitsgrundes aus der Natur des Urteils ab, das vom realen Sein als äußerm Formalgrund normiert wird

(S. Th. I q. 85 a. 5). Das Prinzip des formalen Wesensgrundes stützt er auf den Verschiedenheitsgedanken: « Alles, was verschieden ist, muß durch etwas verschieden sein »[1] (Contra Gent. I c. 17), in dem man tatsächlich eine einheitliche Formulierung des allgemeinen Prinzips vom zureichenden Grund erblicken könnte. Das Prinzip vom zureichenden Daseinsgrunde untersucht der Aquinate sowohl in der Summa Theologica (I q. 2 a. 3), wie in der Summa c. Gent. (I c. 13) und im Kommentar zur Physik des Aristoteles (In VII Phys. lect. 1). Der von Hume angeregten Frage nach der begrifflichen Möglichkeit eines grundlos gewordenen Seins widmet Thomas in der Summa c. Gent. (II c. 15) eine eingehende Untersuchung, indem er mit 7 Argumenten die absolute Unmöglichkeit des ursachlos entstandenen Seins aufzuzeigen versucht. Es muß auffallen, daß alle hier erörterten Gründe sich auf eine abstrakte, vergleichende Begriffsanalyse des zufälligen und notwendigen Seins stützen, während keiner der unmittelbaren Analyse des Kausalerlebnisses und dem Wesensfundament der Kausalrelation entnommen wird. Grundlos gewordenes Sein wird im letzten Grund als begrifflich unmöglich abgelehnt, weil sonst das notwendige Sein nicht unendlich vollkommen und die letzte Ursache alles Seins wäre.

Wenn daher Garrigou-Lagrange das Prinzip des dynamischen Daseinsgrundes genau so, wie das des formalen Wesensgrundes, auf das allgemeine Prinzip des Grundes zurückführt, soweit es sich aus der wesentlichen Verschiedenheit des Seins vom Nichtsein unmittelbar ergibt, so entspricht diese Vereinheitlichung der Begründungsgrundlage nicht nur vollkommen dem Geiste des Aquinaten, sondern auch den Forderungen der Logik. Denn hier liegt nicht ein logisch unzulässiger Übergang von der Daseinsordnung zur Soseinsordnung oder von der dynamischen Verschiedenheit zur formalen vor, sondern nur die von der Logik geforderte Anerkennung der Tatsache, daß jede dynamische oder tatsächliche Verschiedenheit eine formale oder hypothetisch notwendige Verschiedenheit ebenso notwendig einschließt, wie jedes konkrete Dasein das abstrakte begrifflich einschließt. Dabei bleibt bestehen, daß nicht der absolut notwendige Widerspruch in der idealen Begriffsordnung, sondern nur das hypothetisch notwendige Vorhandensein dieses Widerspruches in der realen Daseinsordnung auf den kausalen Einfluß der Wirkursache zurückzuführen ist. Eine derartige Vereinheitlichung ist nichts anderes, als die praktische Anwendung

[1] « Omne differens aliquo est differens. » (Contra Gent. I c. 17.)

des vom Aquinaten mit bewundernswerter Klarheit ausgesprochenen Grundsatzes : « Es unterscheidet sich das absolut Notwendige von den übrigen Notwendigkeiten. Denn die absolute Notwendigkeit kommt einer Sache zu nach dem, was ihr am innersten und nächsten ist, sei es die Form oder die Materie oder die Wesenheit selbst. ... Nicht absolut, sondern relativ notwendig ist das, was von einer äußern Ursache abhängt. Diese Ursache ist doppelter Art, nämlich Zweck- und Wirkursache. »[1] (In V. Metaph. lect. 6.) In diesem Prinzip sind alle Elemente zum evidenten Aufweis der absoluten Notwendigkeit des Kausalprinzips enthalten.

Wer also die hier entwickelten, in den letzten Tiefen der Metaphysik verwurzelten Gedanken mit der Haltung hinhorchender Sachgebundenheit auf sich wirken läßt, wird nicht leugnen können, daß die von den Vertretern des Reduktionsbeweises gegebene Zurückführung des Kausalprinzips vermittels des Prinzips vom zureichenden Grunde auf das Kontradiktionsprinzip nicht nur mit den metaphysischen Grundanschauungen der mittelalterlichen Scholastik besser in Einklang steht, sondern daß sie sich auch durch größere Einfachheit und leichtere Faßlichkeit auszeichnet, als der Reduktionsbeweis ihrer Gegner. Denn das Prinzip, daß jede Beziehung notwendig einen innern oder äußern Formalgrund haben muß, aus dem sie sich mit Notwendigkeit ergibt, ist jedenfalls leichter einzusehen, als der zwar an sich richtige, aber schwer zu beweisende Satz, daß *nur* im allgemeinen Wesen der Kontingenz das Fundament der wirkursächlichen Abhängigkeitsbeziehung enthalten sein kann. Ebenso ist es nicht schwer einzusehen, daß jede absolut notwendige Verschiedenheit eines Daseienden vom Nichtdaseienden nur im Wesen des Daseienden begründet sein kann, weil alle absolute Notwendigkeit nur aus der Formalursache sich ergibt. Ein Daseiendes aber, das kraft seiner Wesenheit vom Nichtdaseienden verschieden ist, muß auch kraft seiner Wesenheit Dasein besitzen, d. h. absolut notwendig existieren, weil alles zufällig Existierende mit der hypothetisch notwendigen Existenz auch nur eine hypothetisch notwendige Verschiedenheit von der Nichtexistenz besitzt. Daraus folgt mit logisch zwingender Konsequenz, daß das kontingent Existie-

[1] « Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis : quia necessitas absoluta competit rei secundum id, quod est intimum et proximum ei, sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia. ... Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cujus necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex : scl. finis et efficiens. » (In V. Metaph. lect. 6.)

rende nicht eine absolute, sondern nur eine hypothetisch notwendige Verschiedenheit vom Nichtexistierenden besitzen kann, wenn man den Wesensunterschied zwischen dem kontingenten und notwendigen Sein nicht aufheben will. Diese Notwendigkeit muß einerseits als Notwendigkeit, wie alle übrigen Notwendigkeiten auf das innere Wesen oder die Wesenseigentümlichkeiten des kontingenten Seins zurückgeführt werden ; aber andererseits muß diese Notwendigkeit als hypothetische Notwendigkeit außerdem auch noch in einer äußern Wirk- und Zweckursache begründet sein, weil die Formalursache nur absolute Notwendigkeiten, nicht aber hypothetische begründen kann. Daher gehört es zu den Wesenseigentümlichkeiten des zufällig existierenden Seins, daß seine Formalursache eine transzendentale Abhängigkeitsbeziehung von einer Wirkursache einschließt. Gerade darum ist ursachlos gewordenes Sein begrifflich unmöglich, weil die hypothetisch notwendige Verschiedenheit des zufällig Existierenden vom Nichtexistierenden entweder nur einen innern, oder gar keinen Grund haben müßte. Im ersten Falle wird der Unterschied zwischen dem kontingenten und notwendigen Sein aufgehoben ; im zweiten Falle hätten wir eine Beziehung ohne Beziehungsgrundlage. Wer tiefer in die hier angedeuteten Gedankengänge einzudringen wünscht, den verweisen wir auf unsere Schrift : « Der analytische Charakter des Kausalprinzips. »[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir Straubinger nicht zustimmen können, wenn er behauptet : « Das Kausalitätsgesetz, bezw. das Gesetz des zureichenden Grundes — Grund im dynamischen Sinne genommen — kann auch nicht bewiesen werden mit Hilfe des Kontradiktionsprinzips, weder direkt noch indirekt. Der Grund liegt darin, daß das Kontradiktionsprinzip lediglich das Sein als Sein betrifft, gleichgültig, woher es kommt. Ein Sein genügt dem Kontradiktionsprinzip vollauf durch die Tatsache, daß es ist und nicht zugleich nicht ist, ob es einen Grund hat oder nicht. Das Gesetz des zureichenden Grundes und mit ihm das Kausalitätsgesetz steht vollkommen ebenbürtig und unabhängig neben dem Kontradiktionsprinzip. » (Philos. Jahrb. d. G. 44 [1931] 39.) Ebensowenig können wir L. Fuetscher beipflichten, wenn er in etwas temperamentvollem Stile schreibt : « Die Meinung, das Kausalprinzip müsse um jeden Preis aus dem Widerspruchsprinzip ‚abgeleitet' werden, ist nichts anderes als ein rationalistisches Vorurteil ; wäre es

[1] Dr. *Th. Droege* C. ss. R., Der analytische Charakter des Kausalprinzips. (Bonn a. Rhein, Hofbauer-Verlag. 1930. RM. 4.)

begründet, dann müßten — weil diese ‚Ableitung‘ prinzipiell unmöglich ist — *Thomas* und *Suarez* ihren Platz an *Kant* abtreten. » (Zeitschrift für katholische Theologie 55 [1931] 483.) Wir können dem gegenüber nur fragen : Wie waren solche Auffassungen möglich, die die Wesenseinheit des Denkens und Seins in gleicher Weise zerstören ? Unsere Antwort kann nach dem Gesagten nur lauten : durch den Abfall von der mittelalterlichen Metaphysik. Kehren wir darum zu der eingangs gestellten Frage zurück : wo ist der Weg zu finden, um aus der gegenwärtigen Kausalkrise herauszukommen, die aus der Abwendung von der mittelalterlichen Metaphysik entstanden ist ? so ist unsere Antwort bereits stillschweigend gegeben : in der Rückkehr zur Metaphysik der mittelalterlichen Philosophie und ihres Führers, des hl. Thomas von Aquin. Je rascher und gründlicher sich die Abkehr von der kantischen Terminologie und Lehre und die Rückkehr zur Metaphysik des Doctor communis vollzieht, um so schneller und vollständiger wird die gegenwärtige Krise überwunden werden. Um so eher wird sich dann aber auch die Einsicht Bahn brechen, daß die dem Mittelalter unbekannte Unterscheidung der « dynamischen » und « formalen Betrachtungsweise » nicht die entscheidende Bedeutung besitzt, die ihr die Gegner des Reduktionsbeweises beimessen, daß vielmehr an ihre Stelle die Unterscheidung des hl. Thomas von der absoluten und hypothetischen Notwendigkeit treten muß, die wurzelhaft die metaphysische Evidenz des Kausalprinzips einschließt.

Sacrificium Mediatoris.

Die Opferanschauungen des Aquinaten.

Von P. Placidus RUPPRECHT O. S. B., Grüssau.

(Fortsetzung.)

A. Christus als Opfernder.

a) Mittleramt.

Das Eingehen auf die in der Passio sich zeigende devotio läßt uns erkennen, daß nicht alle Glieder des Menschengeschlechtes die gleiche Aufgabe im sacrificium haben, obwohl sie alle dasselbe Ziel anstreben. Die Stellung Christi unterscheidet sich von der aller andern Menschen. Er leidet nicht für sich — er leistet Genugtuung für uns. Wir leiden nicht beim sacrificium — erwerben jedoch dabei die Früchte seiner Sühne. Für Christus hat also die zum sacrificium nötige devotio einen andern Inhalt. Von ihm wird die Übernahme des Mittleramtes für die sündige Menschheit im sacrificium gefordert.

Zum Begriff dieses Amtes : « Ad mediatoris officium proprie pertinet coniungere et unire eos, inter quos est mediator. Nam extrema uniuntur in medio. »[1]

Zur Ausübung des Amtes gehört natürliche Eignung : « Non potest actum medii exercere, nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. »[2] Die Verbindung selbst vollzieht sich durch einen gewissen Austausch : « Coniungit mediator per hoc, quod ea, quae unius sunt, defert ad alterum. »[3] Identisch mit dem Mittleramt

[1] III 26, 1c.

III D. 19, 5, 2c : Actus medii est extrema coniungere. Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc, quod actum medii exercet coniungendo disiunctos.

[2] l. c. ; III 26, 2c : Est de ratione medii, quod distet ab utroque extremorum.

Opusc. 60, 18 : . . . medium ordinem inter primum et ultimum, post primum et ante ultimum, quod coniungat ultimum primo, quod participet utriusque proprietates aliquo modo, ita quod in ipso communicent.

[3] III 26, 2c.

ist im Verhältnis der schuldbeladenen Menschen zu Gott das des Priesters : « Proprie officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum ; inquantum scilicet divina populo tradit ... et iterum inquantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. »[1] Da im sacrificium vor allem der Priesterdienst besteht, dieser seinerseits für uns mit dem Mittlerwirken gleichzusetzen ist, gewinnen wir für das sacrificium einen neuen Gedanken, den des mediator. *Die Versöhnung mit Gott im sacrificium erfordert also das Eintreten einer Mittlerpersönlichkeit, die zwischen Gott und uns steht, nach beiden Seiten Fühlung hat und beide in sich miteinander verbindet.*

b) Mittlerbefähigung.

Diese Mittler*persönlichkeit* ist uns in *Jesus Christus* gegeben. Er ist als Gottmensch wirklich medius, der von beiden Extremen absteht und doch beiden verbunden ist, und beide durch sein Wirken eint — und somit mediator.[2]

Er selbst benötigt keiner Mittlerperson, um seinerseits mit Gott vereinigt zu werden.[3] Da keine Sünde an ihm ist, bedarf er auch nicht für seine Person des versöhnenden Opfers.[4] Immer ist er vielmehr Gott geeint.[5]

[1] III 22, 1c.

III 82, 3c : Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum, unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere.

[2] III 19, 5, 2c : Christo secundum humanam naturam haec tria conveniunt : Ipse enim ... pro hominibus satisfaciens homines Deo coniunxit. Ipse etiam ab utroque extremorum aliquid participat, inquantum homo a Deo quidem beatitudinem, ab hominibus autem infirmitatem. Ipse ... supra homines fuit per plenitudinem gratiarum et unionem ; et infra Deum propter naturam creatam assumptam.

Opusc. 60, 18 : ... in Christo, secundum quod homo : ... infra Deum gradu naturae et supra ceteros homines propter gratiam unionis, coniungit homines Deo officio, ut causa proxima, perficiendo opera, quibus coniunctionis impedimentum removetur. Participat cum utroque extremorum, scilicet in conditionibus infirmitatis cum hominibus et in conditionibus nobilitatis cum Deo.

III 26, 2c : ... distat a Deo in natura, ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae. Cf. 1 ad 2.

[3] III 22, 4c ad 3 : Ille indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest, et talis sacerdotio subicitur ... hoc autem Christo non convenit.

[4] III D. 19, 5, 2 ad 1 : Humana natura, prout est in Christo, non est extremum, quia ipsa non eget reconciliatione, cum in ipsa peccatum non sit.

III 22, 4 : Sed contra. Non indiguit sacrificio, qui peccatum nescivit.

[5] l. c. 2, obi. 3 : Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo coniuncta.

Andrerseits besitzt er durch seine Gott hypostatisch geeinte Natur die *Fähigkeit, für die ganze Menschheit verdienstvoll zu wirken* und somit deren *Stellvertretung* erfolgreich zu übernehmen.[1] Seine Gnadenfülle ist für die ganze Schöpfung bestimmt.[2] Seine Menschheit ist Werkzeug Gottes beim Werk der Neubegnadigung.[3] Durch sie ergießt sich der Strom des göttlichen Lebens in die Welt.[4] Gemäß dieser überragenden Stellung ist auch das Wirken Christi verdienstlich für alle.[5] Was das Haupt leistet, wird dem Leibe zugerechnet.[6] Unsere Verdienste gehören eigentlich Christus. Von ihm kommt uns

[1] In Hebr. 1, 9, lect. 4: Unxit te Deus per seipsum Deum, nos autem per te, mediatorem Dei et hominum, hominem Christum.

[2] III 48, 1c: Christo data est gratia non solum sicut singulae personae, sed inquantum est caput ecclesiae, ut scil. ab ipso redundaret ad membra.

[3] III 8, 1 ad 1: Dare gratiam aut spiritum sanctum convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative, sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo ... et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae. Cf. De Verit. 29, 4 ad 1.

III 13, 2c: Si loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est, instaurare omnia sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.

[4] III D. 13, 2, 1c: ... dicitur gratiae capitis ... praecipue secundum quod *influit* aliis membris.

III 8, 2c: Habet vim influendi humanitas Christi, inquantum est coniuncta Dei Verbo.

De Verit. 29, 5c: Unaquaeque substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat (Dionys). Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso, quod prae aliis vicinius et specialius Divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit.

[5] l. c. 7c: Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines; unde et eius *opus in aliis causare potuit idoneitatem* ad consecutionem gloriae. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat.

l. c.: Opus Christi, inquantum erat Dei et hominis, habuit quandam dignitatem, ut aequivaleret bono totius naturae, et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

[6] III D. 18, 6, 1 ad 2: Membra et caput ad eandem personam pertinent ... Christus caput — nos membra ... meritum suum non est extraneum a nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici.

l. c. 1c: Quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat, et ita aliis mereri potuit.

alle Kraft zu, und zwar durch sein Wirken.[1] Somit hat Christus eine einzigartige Sendung für das Menschengeschlecht. Er ist der Mittler aller Gnadengüter.[2] Wegen dieser Stellung des Herrn ist sein stellvertretendes Handeln nicht nur Wirken *für* das Geschlecht, sondern dessen Wirken durch ihn. Er ist sozusagen der « geborene » Mittler, Himmel und Erde zu einen und alles durch seine eigene Fülle mit Gott in seliger Gemeinschaft zu verbinden.

c) Mittlertätigkeit am Kreuz.

Seine Mittler*tätigkeit* besteht nun in der Hingabe seiner Person zur Herstellung der zerrissenen heiligen Gemeinschaft.

Zuerst galt es, die trennende Sünde durch Übernahme der Sühne zu beseitigen.[3] Nicht durch irgend einen — wenn auch unendlich wertvollen Akt seines Lebens hat er uns erlöst, sondern nur durch die von der Gerechtigkeit geforderte Sühne : « Licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturae humanae, quae erat morti ex divina sententia obligata, oportuit, quod loco omnium mortem sustineret. »[4] Durch dieses mittlerische

[1] III D. 4, 3, 1c : Incarnatio est quodammodo principium omnium humanorum meritorum, quia omnia nostra merita a Christo efficaciam habent, per quem veritas et gratia facta est.

II D. 20, 2, 3 ad 3 : Ab Adam nascimur filii irae per propagationem, non per demeritum. ... A Christo nascuntur filii gratiae non per carnis traductionem, sed per meritum actionis.

III 8, 5 ad 1 : Gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam *personalem actionem* ipsius Christi.

[2] III 22, 1 ad 3 : Alii homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum : et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex ; sed haec omnia concurrunt in Christo tamquam in *fonte* omnium gratiarum.

[3] III 26, 2 ad 3 : Satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod est homo.

III 22, 5 obi. 2 : Sacerdotium Christi praecipue manifestum est in eius passione et morte.

In Hebr. 12, lect. 4 : Modus autem istius mediationis fuit effusio sanguinis Christi, quia ... sine sanguinis effusione non fit peccatorum remissio.

III D. 19, 5, 3. Sed contra : Officium mediatoris est reconciliare discordes. Sed solus Christus solvit inimicitias, quae erant inter nos et Deum. ... (Praeterea) ... quia pro nobis satisfecit.

[4] De Verit. 29, 7 ad 6.

III 48, 1 ad 3 : Passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt praecedentia merita, non propter maiorem charitatem, sed propter *genus* operis, quod erat conveniens tali effectui.

De Verit. 26, 6 : Sed contra 4 : ... satisfecit, non autem per praecedentia

Eintreten hat er auch das Ziel erreicht, da er *für alle Sünden* Ersatz leistete : « ... universalis medicina omnium peccatorum. »[1] Sein Sühnewerk ist ja eine vollgültige, sogar eine überreiche Genugtuung : « Passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani ... fuit quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione ... dando id, quod fuit maximum, seipsum scilicet pro nobis. »[2] Da Christus die Weltsühne übernahm, war dies nicht im Vertrauen auf seine makellose und darum opferfähige menschliche Natur, sondern auf das seinem Leiden unendlichen Wert gebende Wirken der Gottheit. Durch seine Hingabe löste er gleichsam die Gnadenfülle des göttlichen Heilsplanes aus. Somit wurde sein Sterben die wichtigste invocatio nominis divini, wurde doch durch seinen Opfergehorsam Gottes Eingreifen herbeigeführt.

Brunner spricht von einer doppelten Solidarität Christi, nämlich den Menschen und Gott gegenüber. Er nennt ihn « Gottes Sachwalter ». Diese Solidarität sei der Grund für die mit den Menschen. Das Kreuzesgeschehen sei « das sich zu eigen Machen » des göttlichen Offenbarungs- und Versöhnungswillens.[3]

In Christi *Stellung zum Menschengeschlecht* liegt also der Grund seines die Gesamtheit umfassenden Wirkens : « Hoc obstaculum (omnibus commune) aufferri non potuit, nisi per eum, cuius operatio *in totam naturam* potuit, sc. Christum et ideo ipse nobis quantum ad hoc

opera, quamvis per ea nobis meruerit. Poenalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

III D. 18, 6, 3c : Tamen per alia, quae prius operatus est, meruit nobis conversionem ad ipsum, inquantum meruit se nobis manifestari.

[1] III 69, 1 ad 3. — III 49, 1c : Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum.

III 49, 1 ad 3 : Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, id est instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quandoque remitti vel praeterita, vel praesentia, vel futura.

l. c. ad 4 : Passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum. Cf. IV D. 2, 1, 4, 2 ad 2 ; III 22, 5 ad 2.

III 69, 1 ad 2 : Nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi.

[2] III 48, 4c.

III 46, 6 ad 6 : Christus voluit genus humanum a peccatis liberare non sola potestate, sed etiam *iustitia*. Cf. 5 ad 3.

Opusc. 60, 18 : Christus ex charitate et obedientia patientiae magis aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae generis humani ... ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam *abundans* fuit satisfactio pro redemptione generis humani.

[3] A. a. O. 451-453.

aperitionem ianuae meruit, quae per peccatum primi hominis toti vitiatae naturae clausa erat. »[1] Aus seiner *Stellung zu Gott* erklärt sich die durchschlagende Kraft desselben : « Et quod hoc sacrificium esset virtuosum ad purgandum et sanctificandum a peccatis, habet ex virtute divinitatis, inquantum scil. : ,Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi'. »[2] (2. Cor. 5, 19.) In dieser Beteiligung Gottes am Mittlerwerk liegt auch ohne weiteres die Annahme desselben. « *Agnus Dei* quasi oblatus a Deo, scil. ab ipso Christo, qui est Deus ... vel Patris, quia ipse providit homini oblationem ad offerendum pro peccatis sufficientem, quod homo per se habere non potest. »[3]

d) Neue Mittlerbefähigung durch die Auferstehung.

Mit der Sühne für die Sünden der Welt war erst der erste Teil der Mittleraufgabe gelöst. Zur Wiederherstellung der heiligen Gemeinschaft gehört noch mehr. Nun gilt es, die Erlösten in der Gnade *wiederzubeleben*. Dies ist Sache der heiligsten Menschheit Jesu. Durch ihre gratia capitis fließt uns ja alle Gnade zu. Sie ist das besondere Heilsmittel, das Gott seinen Geschöpfen bereitet hat.[4] Ihre Segensmacht zeigte sich bereits im voraus an den Menschen der Zeit der Erwartung, wenn auch noch nicht in voller Auswirkung[5]: « Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris Ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem exspectantium. ... »[5]

[1] III D. 18, 6, 2c.

[2] In Joan. 1, 29, lect. 14. Cf. De Verit. 29, 7c.

[3] l. c.

[4] De Verit. 29, 4 ad 3 : Supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset, Christus *ante* peccatum fuisset caput Ecclesiae secundum *divinam* naturam solam ; sed *post* peccatum oportet, quod sit Ecclesiae caput etiam secundum *humanam*. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit *medicinam* vulneri adhibere per humilitatem Christi, per quam Christus satisfecit ; et oportuit, quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

l. c. ad 5 : ... finem incarnationis, quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato ; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam, quam facit in homines, sicut ad finem intentum.

[5] IV D. 8, 1, 3, 2 ad 1.

III D. 13, 2, 2, 2 ad 4 : ... erat tamen iam incarnatio ipsa in Dei ordinatione, et in fide ipsorum. ... Sed tamen non fuit tanta influentia ante incarnationem quanta est modo, quia tunc non erat remotum obstaculum, nec sacramenta gratiae exhibita erant, sicut modo sunt.

Das Hindernis der Naturverderbnis wurde selbst durch die Incarnation nicht beseitigt, obwohl durch sie die menschliche Natur für die Gnade geeigneter wurde.[1] Worin bestand dieses Hindernis, das den Lebenseinfluß vom Haupt her unmöglich machte? Es war das Abgestorbensein des Menschengeschlechtes für die Gnade durch die Sünde. Zur Auswirkung der gratia capitis gehört nämlich auf Seiten des Leibes die entsprechende Empfänglichkeit. Die Glieder müssen aufnahmefähig sein und auch die ihnen zufallende Gegenwirkung ausüben können: « Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem *nostram in ipsum.* »[2] Unsere Zusammengehörigkeit mit Christus auf Grund der *menschlichen Natur* ist also für die Übermittlung des Gnadenlebens nicht ausreichend. Wie Christus die Möglichkeit haben muß, die Gnade uns zu übermitteln, benötigen wir die Fähigkeit, sie anzunehmen, auf sie zu reagieren, damit der Lebenseinstrom wirksam wird.[3] Die Vereinigung oder Trennung, von der hier die Rede ist, kann nicht von der natürlichen Gliedschaft im Geschlecht gemeint sein. Diese ist gegeben und unverlierbar. Es handelt sich vielmehr hier um ein *übernatürliches* Verbundensein, um die Fähigkeit der Gnadenaufnahme. Diese hat der Herr uns erst verdient durch die divina passio.[4] So wurde die Lebensgemeinschaft ermöglicht, in der nicht nur Christus als der gebende Teil tätig sein muß, sondern auch die Menschen, als der empfangende.[5]

Wie haben wir uns nun diesen Vorgang der Wiederbelebung des Menschengeschlechtes zu denken? Nicht so, als ob die menschliche Natur vom Sündverderben durch das Kreuzesopfer *auf einmal* befreit worden wäre, und somit die Fähigkeit, ihrem Haupte gegenüber zu

[1] IV D. 2, 1, 4, 2 ad 2: ... Christi incarnationem, quae totam naturam humanam dignificavit, ut fieret magis ad gratiam recipiendam idonea.

III 48, 1 ad 2: Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam sed ex parte nostra erant quaedam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum.

[2] De Verit. 29, 4 ad 11. Cf. III D. 13, 2, 1 ad 3.

[3] III D. 19, 1, 1 ad 4: Ex capite non recipitur influxus in membris divisis, sed in membris coniunctis capiti, *quantumcumque caput ex se sufficiens sit ad influendum.*

[4] In 1 Cor. 11, 24, lect. 5.

III D. 13, 2, 1 ad 3: Gratia fluit a Deo mediante homine Christo, ipse enim *disposuit* totum humanum genus ad susceptionem gratiae ... per operationem ipsius in nos, inquantum scil. obstaculum removet pro peccatis totius humani generis satisfaciendo.

[5] IV D. 49, 4, 4c: Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem.

reagieren, zurückerhalten hätte. In diesem Fall würden wir ohne das aus der Erbsünde herrührende Naturhindernis geboren werden. Die Wege der göttlichen Heilsveranstaltung sind weit wunderbarer. Christus, der an seiner Menschennatur die Sünden tilgte, sollte auch durch sie der Welt die neue Lebensmöglichkeit schenken. Die Befähigung hierzu erhielt der heiligste Fronleichnam in der österlichen Verklärung.

Die Passion bedeutete für Christus keinen Verlust.[1] Da die Seele bereits von seiner Empfängnis an vollendet war, konnte es sich bei seiner Auferstehung nur um die *Verklärung seines Leibes* handeln.[2] Für sein Erlösungswerk hat der Herr die Leidensfähigkeit beibehalten. Für dasselbe nahm er vor dem Leiden gelegentlich die Eigenschaften des verklärten Leibes in gewissem Sinne an.[3] Die *endgültige Verklärung* ist Kreuzesfrucht : « Christus per passionem suam meruit ... sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia praecedentia merita meruerit, tamen per quandam decentiam proprie claritas resurrectionis est praemium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis praemium. »[4] Aber die Verklärung ist *nicht Opferfrucht* im eigentlichen Sinn : « Christus consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione, qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit. »[5] Durch die Passion erhielt er einen neuen *Rechtstitel* auf die ihm ohnehin kraft der Incarnation gebührende Verklärung.[6] Eine Erklärung dafür gibt

[1] I 20, 4 ad 1 : Nec aliquid eius excellentiae deperit ex hoc, quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimo ex hoc factus est victor gloriosus.

[2] In Hebr. 5, 9, lect. 2 : Ab instante conceptionis suae fuit consummatus perfecte, quantum ad beatitudinem animae.

III 45, 1c : ... gloriam ... animae, quam habuit a principio suae conceptionis.

III 22, 4 ad 1 : Habuit similitudinem peccati in carne. Et ideo non simpliciter dicendum est, quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scil. secundum passibilitatem carnis.

[3] III 81, 3c : Christus ante passionem ... assumpserit ... impassibilitatem in coena, quando corpus suum discipulis tradidit manducandum. Et secundum hoc dedit discipulis suis corpus suum impassibile et immortale .... Non erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimo erat passioni paratum.

[4] De Verit. 26, 6 : Sed contra 4. Cf. III 49, 6c.

III 49, 6 ad 2 : In passione meruit suam exaltationem per modum cuiusdam recompensationis etiam ex parte corporis ; iustum est enim, ut corpus, quod fuerat ex charitate passionis subiectum, acciperet recompensationem in gloria.

[5] III 22, 4 ad 2.

[6] De Verit. 26, 6. Sed contra 5 : Gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam, fecit tamen *alio modo debitam*, quo prius non erat.

wohl : « ... humana natura (Christi) ... oblata sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita : acquisivit enim actualem hostiae sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eandem absolute. »[1]

Die *Heiligung der Opfergabe* erfolgt für die Opfernden. Die übernommene Schuld wird an ihr getilgt. Und von Gott angenommen, wird sie befähigt, die erlangte Sühne und Gnade der Gemeinde mitzuteilen. So wurde auch Christus als Opfergabe geheiligt. Alle Sündenschuld der Welt büßte er ab durch Einsatz seines Lebens und erlangte am Ostermorgen für seinen heiligsten Leib die Fähigkeit, die erworbene Sühne und Gnade den Menschen zu vermitteln — bzw. die Menschheit an seiner Opferverklärung teilnehmen zu lassen.[2] So liegt die Bedeutung des Ostersieges für den Herrn nicht so sehr nach der persönlichen Seite als vielmehr nach der amtlichen, in der Richtung seiner Sendung, seiner Mittlerschaft. Für sich besaß er ja die Gewalt, sein Leben hinzugeben und es wieder zurückzunehmen (Joan. 10, 18). Um unsertwillen mußte er es zurück erhalten, nachdem er es für uns geopfert hatte. Das Ziel seiner Liebeshingabe war nicht seine eigene Verherrlichung, sondern die Neubelebung derer, für die er sich eingesetzt hatte, der gläubigen Gemeinde. Die eigene Erhöhung mußte ihm das Mittel zur Verklärung des ganzen Menschengeschlechtes werden.[3] So erstand also Christus — und die Menschheit in ihm. Die heiligste Menschheit gewann durch die Auferstehung eine weitere Mittlerbefähigung. Zu ihrer Aufgabe, Organ für die Mitteilung göttlichen Lebens an uns zu sein, trat noch eine zweite, uns, die Lebensempfänger selbst, zu reorganisieren, wiederherzustellen und lebensfähig zu machen. Sie hat also nicht nur das Gnadenleben an uns heranzubringen, sondern auch dessen Auf-

[1] III 22, 2 ad 3.

[2] III D. 19, 5, 3 ad 2 : ... ad beatitudinem nos ducit aeternam mortalitate, quam habuit ad tempus, consumpta.

III 26, 1 ad 2 : Ad hoc se interposuit medium, ut ... et ex mortuis faceret immortales et ex miseris beatos efficeret.

C. G. 4, 79 : Mori voluit, ut nos a peccato purgaret. Cf. Hebr. 9, 28. Resurgere voluit, ut nos a morte liberaret. Cf. 1 Cor. 15, 20.

III 53, 1 ad 3 : Passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum ; resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

[3] In Hebr. 5, 9, lect. 2 : ... ex toto (impassibilitate) perfectus est, convenit sibi alios perficere. ... Haec est enim natura perfecti, quod possit sibi simile generare.

nahme und Verwertung durch uns zu ermöglichen.[1] St. Thomas bezeichnet die Auferstehung Christi als Instrumentalursache der unsrigen für Leib und Seele: « Resurrectio Christi est ... causa secundaria et quasi instrumentalis (resurrectionis nostrae).[2] Das übernatürliche Leben, dem wir zustreben, ist Gemeinschaft mit Gott: « Participando divinam bonitatem animae fiunt bonae et iustae. »[3] Aber dieses Anteilnehmen an der göttlichen Gutheit ist uns nur möglich, wenn wir Teilhaber der Gnaden Christi werden, wie es der heilige Lehrer an derselben Stelle für die Leiber in der allgemeinen Auferstehung behauptet: « Participando gloriam corporis Christi efficiuntur corpora nostra gloriosa. »[4] Im Kontakt mit dem heiligsten Fronleichnam werden wir also wieder lebensfähig. Je inniger die Verbindung mit ihm wird, um so ungehemmter und fruchtbringender wird sich der Einfluß des Lebens vom Haupte her gestalten. Christus wurde so zur Grundlage und zum Träger jeglichen wahren menschlichen Seins und Lebens. Als Erneuerer unserer Natur wird der Auferstandene zum zweiten Stammvater, zum neuen Adam.

Die Vollendung ihrer Erhöhung erfährt die heiligste Menschheit dort, wo sie die ihr innewohnenden Kräfte auswirken kann. Somit gehört zu derselben die *Himmelfahrt* und das *Thronen zur Rechten des Vaters*, d. h. die Teilnahme an dessen die Welt erhebenden und beglückenden Regierung. Diese ist seitens des Ostersiegers eine doppelseitige: die Gewährung der Anteilnahme am göttlichen Leben kraft

[1] III 56, 1c: Illud, quod est primum in quolibet genere, est causa omnium, quae sunt post. ... Primum autem in genere verae resurrectionis fuit resurrectio Christi. ... Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis ... principium humanae vivificationis est Verbum Dei. ... Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id, quod est sibi propinquius et per illud operetur in alia magis remota. ... Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

[2] l. c. ad 2: Cf. De Verit. 27, 3 ad 7.

l. c. ad 3: ... causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius ... et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est *mortuos vivificare*.

III D. 19, 3, 2 ad 3: Sicut causalitas iustificationis attribuitur resurrectioni, quantum ad terminum ad quem, passioni autem, quantum ad terminum a quo, ita glorificationis causalitas attribuitur resurrectioni, quantum ad gloriam, quae dabitur, sed passioni, quantum ad poenalitates, quae tolluntur. Cf. De verit. 29, 4 ad 1.

[3] III 56, 2 ad 1.

[4] l. c.; III 8, 2 ad 3: Vitam immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso Christo.

der auf der Inkarnation beruhenden gratia capitis, und die jene vorbereitende und ermöglichende Erlöserwirksamkeit, durch die er in der Kirche, gleichwie in seinem geschichtlichen Leben von *außen* an uns herantritt : « Sicut divinitas Christi vivificativa est, ita et caro virtute Verbi adiuncti vivificat : unde Christus *tactu* suo sanabat infirmos. »[1] Dem Haupt dagegen steht das *innere* Einfließenlassen des Lebens zu : Caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis.[2] Seine Herrlichkeit erscheint dann wieder an den Gliedern seines mystischen Leibes, dessen Gnadenreichtum nichts anderes ist als ein Sichtbarwerden der Fülle Christi, also die Entfaltung der Erhöhung des Mittlers.[3]

So groß ist die Lebensmacht des hochheiligen Fronleichnam, daß, wo nur ein Glied des Menschengeschlechtes je im Verlauf der Heilsgeschichte sich gläubig und verlangend ihm zuwendet, es durch ihn — selbst bei unklarer Erkenntnis der göttlichen Heilswege — zum Leben des Leibes und der Seele kommen kann. Dies gilt nicht nur für die Zeitenfülle, sondern auch für die Zeiten der Erwartung. Daher erklärt sich die Wirkkraft auch des alttestamentlichen Kultes, trotzdem ihm an und für sich die Gnade mangelte. Durch ihn wurden die Gutgesinnten mit dem Gekreuzigten in geheimnisvolle Verbindung gebracht und dem mystischen Leibe eingegliedert.[4]

Die Christus gegebene Gewalt über alles Fleisch ist in ihrer *Entfaltung* naturgemäß an die *Entwicklung des menschlichen Geschlechtes gebunden.*[5] Auf alle hat Christus ein Recht, auch wenn die potentielle

[1] In Joan. 6, 52, lect. 6.

[2] De Verit. 29, 4c.

III 8, 6c : Caput in alia membra influit ... quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. ... Interior autem influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo.

[3] Opusc. 60, 18 : Christus clarificatus est non solum in seipso sed etiam in suis fidelibus. Cf. III 48, 1c.

III 19, 3 ad 4 : Manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum eius secundum esse, quod habet in notitia aliorum, quamvis principalius pertineat ad bonum eorum, qui eum cognoscunt secundum esse, quod habet in seipsis ; sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt membra eius.

III 13, 2 ad 1 : Tunc dicuntur res fieri, quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dicit Dominus, sibi datam omnem potestatem in caelo et in terra.

[4] III 8, 3 ad 3 : Antiqui patres servando legalia sacramenta ferebantur in Christum per fidem et dilectionem ... et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae. ...

[5] III 59, 4 ad 2 : Christo sunt omnia subiecta quantum ad *potestatem*, quam a patre super omnia accepit ... nondum tamen sunt omnia ei subiecta, quantum

Gliedschaft nicht aktualisiert wird.[1] Alles Leben aber, mag es sich als Glaube, Liebe oder Glorie äußern, beruht auf der Zugehörigkeit zu ihm.[2] Selbst die Verdammten sind kein Beweis für ein etwaiges Unzureichen seiner Verdienste.[3] Auch sie werden in seiner Kraft am jüngsten Tage auferstehen.[4] Doch zählen sie dann ob des Mangels am Gnadenleben nicht mehr zu seinen Gliedern. Allen Gutwilligen dagegen kommt von ihm die Vollendung zu.[5] So ist für uns die erhöhte Natur des Gekreuzigten der Weg zu unserm Ziel.[6] Es vermag uns also die Glorie des Auferstandenen hinüberzuleiten zur vollen Empfänglichkeit für den Lebenseinstrom seitens der heiligsten Menschheit, wie er im Schauen des Himmels uns — an der Seite der Engel — zukommen wird.[7]

e) Überzeitliches Priestertum.

Welche Bedeutung der Auferstandene für die volle Verwirklichung unserer heiligen Gemeinschaft mit Gott hat, haben die vorausgehenden Ausführungen angedeutet. Alles Heil ist auch weiterhin auf ihn gestellt. Wie nur er durch seine Liebeshingabe am Kreuz die Sünden der Welt sühnen konnte, so vermag auch nur er allen das wahre Leben zu bringen und sie für dessen Aufnahme und Verwertung zu befähigen. Außer ihm gibt es niemanden, der zwischen Gott und uns wirksam

ad executionem suae potestatis; III 8, 3c: Membra corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturae ... neque etiam quantum ad esse gratiae.

[1] Cf. Opusc. 60, 3; III 8, 3c.

[2] Opusc. 60, 3: Actu uniuntur sibi per gloriam ... per charitatem ... per fidem. Cf. III 8, 3c.

[3] III D. 19, 1, 2 ad 1: In illis, qui damnantur, est indispositio ad recipiendum effectum meriti Christi, unde ex hoc contigit, quod eorum peccata non deleantur, non ex insufficientia meriti passionis Christi.

III D. 13, 2, 2, 2 ad 5: Christus satisfecit pro tota humana natura sufficienter ... ex eorum importunitate est, non ex ipsius insufficientia satisfactionis.

[4] l. c. obi. 6 und ad 6: Per Christum omnes resurgemus. Resurrectio ad vitam naturalem erit omnibus communis.

[5] III 8, 3 ad 2: Esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae.

[6] III 49, 5 ad 4: Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis ... sed per suam ascensionem nos quasi in possesionem regni caelestis introduxit.

[7] III 8, 4 ad 2: ... (Christus) non solum fidelium sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

zu vermitteln imstande wäre : « ... idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat ; unum in se faceret, pro quibus offerebat ; unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat. »[1]

Somit ist alles andere Priestertum nur abgeleitet von dem seinen. Er aber besitzt dessen ganze Fülle, und zwar ohne seinerseits von den andern zu empfangen.[2] Alles, was sonst den Priesternamen im Alten oder Neuen Bunde trägt, hat nur sein Priestertum abzubilden und auszuwirken : « Prophetae et sacerdotes veteris testamenti dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministraliter, inquantum scil. praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. »[3] Ebenda werden auch die neutestamentlichen Priester in ihrer Stellung zum wahren Hohenpriester gekennzeichnet : « Sacerdotes novi testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes. »[4] Somit gehören zum Meßopfer zwei Sakramente : Ordo und Eucharistie. Da Christus in der Kirche sein Mittleramt weiterführt, wird der Priester auch minister Ecclesiae.[5]

Auch die Gläubigen nehmen am Priestertum Anteil.[6]

[1] III 22, 3 ad 1.

III 26, 1c : Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator. ... Nihil tamen prohibet, aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines ; prout scil. cooperantur ad unionem cum Deo dispositive vel ministraliter.

[2] III 50, 4 ad 3 : Christus, qui est totius sacerdotii origo.

III 63, 6c : In quo ... est ... tota sacerdotii plenitudo.

III 22, 6 obi. 1 ; 4c : Christus est fons totius sacerdotii tamquam principalis sacerdos.

IV D. 4, 1, 3, 5 ad 1 : Ipse fuit sacerdos, quasi sacerdotium instituens, et ideo eius non est habere characterem (ordinis), sed illius, qui aliunde sacerdotium recipit, ut per characterem principali sacerdoti configuretur.

[3] III 26, 1 ad 1.

III 22, 1 ad 2 : Sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi.

[4] III 26, 1 ad 1. In Hebr. 7, 7, lect. 2 : Sacerdos tantum est minister, unde non agit nisi in virtute Christi. ... Et ideo non nocet sive bonus sive malus fuerit, quia Christus est, qui in ipso benedicit.

III 82, 2 ad 2 : Sacerdos non consecrat, nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo. Cf. 5 ad 3 ; 7 ad 3.

IV D. 13, 1, 3, 2c : (Sacerdos) repraesentat Christum.

[5] C. G. 4, 73 : Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cuius minister existit et cuius personam gerit. Cf. IV D. 19, 1, 2, 2 ad 4.

[6] III 63, 3c : Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character

Bezüglich der Mittlerschaft der *Heiligen* und *Engel* sagt der hl. Thomas : « Aliquis sanctorum non potest esse mediator coniungens totam humanam naturam Deo, quamvis unam specialem personam Deo possit coniungere, non quidem merendo ei gratiam ex condigno, sicut Christus fecit, sed ex congruo tantum inducendo ad bonum. »[1] « Christus maior angelis ... secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiae et gloriae. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem prae angelis habuit, ita etiam quod ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii eius. »[2]

Ob seines *ewigen Priestertums* bedarf er auch keines Nachfolgers.[3] Seine alle andern Priester überragende Stellung beruht auf dem *Verhältnis seiner Menschheit zu Gott.*[4] Diese Mittlerstellung ist darum auch *besonders wirksam.*[5]

f) Mittlertätigkeit des Auferstandenen.

Als der wahre Mittler aller Zeiten hat nun der Auferstandene seine Kreuzesfrucht allen *vermittels seines verklärten Leibes* zugänglich zu machen. Dies kann erfolgen durch das *Auswirken der Kräfte* desselben oder durch seine *unmittelbare Hingabe* im Dienste des Heiles. Bei den beiden inkorporierenden Sakramenten tritt dieser Unterschied klar heraus : « Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo *virtute passionis* eius, sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad

Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. Cf. l. c. 5c ; 6 ad 1 ; 82, 1 ad 2 ; IV D. 13, 1, 1, 1 ad 1.

[1] III D. 19, 5, 3 ad 5.

[2] III 22, 1 ad 1.

[3] III D. 22, 1, 1 ad 4 : Christus dicitur sacerdos in aeternum, quia eius sacerdotio aliud sacerdotium non succedit.

In Hebr. 5, 6, lect. 1 : Sacerdotium Christi est aeternum, quia est de veritate, quae est aeterna.

[4] III 64, 3c : Quia (Christus) est instrumentum *coniunctum* divinitatis in persona, habet quamdam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum *extrinsecorum*, qui sunt ministri Ecclesiae.

[5] De Verit. 27, 3 ad 6 : Ideo Christus secundum humanam naturam prae aliis ministris caput Ecclesiae dicitur, quia prae ceteris aliis ministerium habuit, inquantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis eius sacramentis imbuimur, et virtute passionis eius tota humana natura a peccato primi parentis purgatur, et multa alia huiusmodi sunt, quae Christo singulariter conveniunt.

Christum passum.»[1] Mit der Taufe stehen diesbezüglich die noch übrigen Sakramente auf einer Linie.[2] Zur Vollständigkeit der sakramentalen Gnadenordnung verlangt der Aquinate, daß bei *einem* dieser Heilsmittel die Erstursache selbst tätig sei, wenn sie bei den andern nur durch ihre Kraft wirke.

α) *Auswirken der Kräfte des Auferstehungsleibes.* Im ersten Fall, wo wir nur die Kraft der verklärten heiligsten Menschheit erfahren, ist mit diesem Ausdruck — dem Zusammenhange nach — nicht an das übernatürliche Leben, das uns aus der gratia capitis zufließt, zu denken. Diese ist ja an den innern influxus gebunden, während die besondere Sakramentsgnade an das äußere Zeichen und dessen Wirksamkeit geknüpft ist.[3] Selbstverständlich stehen die beiden Gnaden in engem Zusammenhang. Jedes Empfangen einer Sakramentsgnade steigert nach irgend einer Beziehung unsere Aufnahmefähigkeit für das übernatürliche Leben. Je stärker dieses anderseits ist, um so größer wird die Heilwirkung von außen sein. Auf diesem ersten Wege — Wirkung durch die *Kraft* des Fronleichnams — tritt der Hohepriester an die *einzelnen Individuen* heran, um sie in sein Heilsgeschlecht einzugliedern oder sie an ihre besondere Stelle einzuordnen. Durch Mitteilen seiner Verdienste entreißt er uns der Sünde, gibt uns die Grundlagen des neuen Lebens und der besondern Standeszurüstung. Hier kommen alle Sakramente in Frage mit Ausnahme der Eucharistie. Dieses priesterliche Wirken verlangt vom Heiland aber nicht die Setzung

[1] III 73, 3 ad 3.

C. G. 4, 61 : Aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem ; sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi. Unde ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. In baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum *virtutem*, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum *substantiam* contineri.

[2] IV D. 8, 1, 3, 1c : Quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem huius generis esse aliquam sacramentalem actionem, quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum incarnatum ; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus.

[3] III 62, 6c : Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta ... continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum.

des grundlegenden mediatorischen Aktes. Fordert es doch nicht, daß er seine Person selbst hergibt, noch daß es im unmittelbaren Dienst an der Gesamtheit der zu Erlösenden geschieht. Natürlich ist auch dieses Mittlerwirken nicht ohne einen Mittlerakt im höchsten Sinn zu denken, Es geht auf das blutige Opfer auf Calvaria zurück und stellt ein Auswirken der Früchte desselben dar und gehört mithin zur consummatio sacrificii crucis.

β) *Mittlerische Hingabe des verklärten Leibes.* Mit der Neubelebung der Erlösten hat der Mittler seine Aufgabe noch nicht zu Ende geführt. Die sancta societas wird erst dann vollkommen werden, wenn das neue Leben sich entfalten und entwickeln kann und so unwiderruflicher und dauernder Besitz wird. Die Entfaltung setzt die dauernde *Erhaltung* des Lebens voraus. Von zwei Faktoren ist unser Bestehen abhängig: von der Lebensform, dem innern Prinzip, und von der Lebensfähigkeit des zu formenden Elementes.

Während unsere Seele unvergänglich ist, verbraucht sich der Leib und unterliegt einer fortwährenden Auflösung. Um dieser entgegenzuarbeiten bedarf der Mensch des steten Neuaufbaues seines Organismus durch die Nahrung. [1]

Von allen den Hilfsmitteln und -kräften, die ihm der Kosmos bietet, muß er die Nahrung sich *substantiell* einen, da er an Stelle der verbrauchten neue organische Stoffe einsetzen muß. [2] Der Umformungsvorgang der aufgenommenen Nahrung in Körpersubstanz geschieht in der Kraft des belebten Organismus. [3]

Alles übernatürliche Leben ist nur in Verbindung mit Christus. Seine heiligste Menschheit ist ja das Organ des göttlichen Gnadenwirkens. Kraft der gratia capitis strömt von ihm aller Kreatur, die dafür fähig ist, das Leben der Gnade zu. Wie wir oben sahen, wird uns durch die heiligste Menschheit, und zwar kraft ihrer Auferstehungsglorie auch die Fähigkeit, das übernatürliche Leben zu empfangen und zu verwerten, zuteil. Im Gegensatz zum innern Lebenseinstrom

[1] III 73, 1 ad 1: Alia est perfectio, quam homo consequitur ex adiunctione alicuius extrinseci hominem conservantis, puta ex adiunctione cibi, vel indumenti, vel alicuius huiuscemodi. Cf. C. G. 4, 61.

[2] C. G. 4, 61: Alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi. IV D. 8, 1, 3, 1c: Solus cibus est, qui agit per coniunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum.

[3] In Joan. 6, 51, lect. 6: Panis corporalis ... vivificat alteratus et conversus in nutrimentum virtute viventis.

geschieht dies durch ein Heranbringen des verklärten Herrnleibes von außen im sakramentalen Leben der Kirche. Der Heiland begnügt sich aber nicht, die Kraft seiner Glorie auf uns ausstrahlen zu lassen, sondern gibt uns — wie die Eucharistie zeigt — sich selbst zur Speise.

Wie unser Leib durch die irdische Speise in sich reorganisiert und wiederum als erneutes Glied im Universum verfestigt wird, so soll unsere Natur durch die geistige Speise des Fronleichnams übernatürlich wiederhergestellt und dem Gnadenkosmos, also Christus und seinem mystischen Leib, enger verbunden werden.[1] Durch diese Selbsthingabe in der Eucharistie erfüllt demnach der Herr einen wesentlichen Teil seiner Mittleraufgabe, da er uns in sich für die Übernatur lebensfähig erhält.

Wie zur Erhaltung, gibt Christus auch zur *Entfaltung* und *Befestigung* unseres Gnadenlebens seinen heiligsten Leib hin.

Lernen wir wiederum vom irdischen Leben. Der Mensch darf seine Kräfte nicht nur empfangen und erneuern wollen, er muß sie vor allem auch *betätigen*. Leben kennt kein Stillestehen. Kräfte, die brachliegen, verkümmern. Übt man sie dagegen, so werden sie durchgebildet und so recht erst unser persönlicher Besitz. Als heilsame Nötigung, unsere Anlagen und Fähigkeiten auszubilden, gab Gott dem Menschen die Sorge um das tägliche Brot neben dem Auftrag, die Welt sich untertan zu machen. So ist der Mensch gezwungen, mit der Außenwelt in Fühlung zu treten und aus ihr seinem eigenen Ungenügen Abhilfe zu schaffen. Im Kampf um Schutz und Unterhalt seines Lebens sieht er sich an die Seite seiner Mitmenschen gedrängt. Er wird zur Gemeinschaft genötigt, da nur dem vereinten Streben das Ziel erreichbar ist. Er lernt auf den andern Rücksicht zu nehmen, sich ihm anzupassen, mit ihm gemeinsam zu arbeiten, um seinen Lebensbedarf der Natur abzuringen und sicherzustellen. Dieser Zwang zur Arbeit und zur Gemeinschaft entreißt ihn törichter Isolierung und Tatenlosigkeit und führt ihn, wie die Gesamtheit, zu allseitiger und harmonischer Entwicklung.

In der übernatürlichen Lebenssphäre gilt das gleiche Gesetz. Es genügt nicht, sich zu nähren aus der Fülle der heiligsten Menschheit. Es liegt uns die weitere Pflicht ob, das erneute Leben zum Ausbau

[1] IV D. 8, 1, 3, 1c: Convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis coniungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam coniunctionem ad nos, sed potius sua coniunctione nos in ipsum convertens.

dieses Bereiches, des Corpus mysticum, zu verwerten. So sollen wir selbst wachsen in Gnade und Tugenden und für die ewige Gemeinschaft mit Gott reifen. Gott berief uns zur Anteilnahme am Leben wie auch an der *Sendung* des Menschgewordenen. Christus teilt sein Amt mit uns. Er macht uns alle zu Priestern. Und das gilt nicht nur von den Weihepriestern, sondern von allen Getauften. *Regale sacerdotium* nennt diese darum St. Petrus [1] und kennzeichnet damit ein Priestertum, das mit der mittlerischen Sendung die Macht zu deren Durchführung verbindet.

Die Höchstleistung des Priesters ist das Gott mit der Welt versöhnende Opfer. Da gerade dieses letzte Hingabe von uns verlangt und darum zu unserer Vervollkommnung besonders beitragen kann, hat der verklärte Herr es uns nicht vorenthalten. Es konnte in der Vollzeit der Gnade aber nicht in einem symbolischen Ritus bestehen, der nur hinweist auf das Opfer Christi selbst, sondern in diesem selbst. Darum hat der Herr die Eucharistie eingesetzt : « Per modum ipsius actionis pertinet ad cultum divinum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium. » [2] In diesem immerwährenden Opfer vollzieht er seine uns dem Himmel verbindende Tätigkeit durch steten Einsatz seines verklärten Leibes. Für diesen Priesterdienst genügt also nicht das Ausstrahlen seiner Auferstehungsherrlichkeit auf die zu Heiligenden. Die Opfergabe muß eine *res* sein. Sie kann nicht in der Kraft (virtus), sondern nur in dem hochheiligen Fronleichnam selbst bestehen. Wie der Hohepriester hier seinen höchsten Dienst vollzieht, sind auch wir berufen, aktiv — per modum actionis — daran teilzunehmen. Da es keinen Kultakt gibt, der uns so tief und allseitig in Anspruch nimmt als das große Gemeinschaftswerk der Versöhnung Gottes und der Wiederherstellung der heiligen Gemeinschaft mit ihm, so steht gerade die eucharistische Opferfeier im Mittelpunkt unseres religiösen Lebens. Es ist das uns von Gott gegebene Hauptmittel, durch das wir vor allem in der Gnade befestigt und vollendet und dem Urheber aller Heiligkeit unlöslich verbunden werden. Dies gilt vom einzelnen als wie von der ganzen Christenheit. Die Kirche ist es ja, mit der wir allein dieses Wunderwerk zustande bringen. Die Erneuerung und allmähliche Vollendung des mystischen Leibes, in dem für den einzelnen die Möglichkeit der Gottverbundenheit gegeben ist, ist Aufgabe des Opfersakramentes.

[1] 1. Petr. 2, 9.
[2] III 63, 6c.

Dieses rückhaltlose Aufgehen in der kirchlichen Gemeinschaft, dieses Sich-angleichen an Glieder und Haupt ist aber nicht als einmalige Leistung zu betrachten. Die Erhaltung der Lebensfähigkeit des mystischen Leibes verlangt vielmehr die ständige Feier der Eucharistie. Somit sind auch die Glieder gebunden, stetig an dieser Erneuerung mitzuwirken — also eucharistisch zu leben. Immer wieder müssen sie ihre vollständige Hingabe an Christus und die Christen betätigen. Dies können sie aber nur dann im rechten Geist tun, wenn sie auch ihr ganzes bürgerliches Leben zum Leib-Christi-Leben erheben, d. h. auch außerhalb des Gottesdienstes sich als Glieder dieser geheimnisvollen Gemeinschaft führen und so ihr sittliches Streben religiös erheben.

Durch die sakramentale Hingabe seiner opferverklärten Menschheit vollendet also unser Mittler im Laufe der Zeiten sein Heilswerk. Da er sich uns zur Speise gibt, eint er uns mit sich und erhält unsere übernatürliche Lebensfähigkeit. Da er unsere Opfergabe wird, gibt er uns Gelegenheit, am großen Werk seiner hohenpriesterlichen Liebe teilzunehmen, dadurch in der Gnade zu wachsen und zu reifen und unsere Auferstehung und unser ewiges Leben mit ihm vorzubereiten.

Eine kleine Übersicht möge die Stellung des Erlösers veranschaulichen.

Ss. corpus Christi

ist durch

Inkarnation	*Passion*
Organ des göttlichen Lebens in der Welt — gratia capitis.	Organ zur Wiederverleihung der Fähigkeit, an das Sündenfleisch, auf das Gnadenleben zu reagieren — gloria resurrectionis : In ihr

erfolgt die *Inkorporation* durch :

Taufe.	*Eucharistie.*
Eingliedern in seinen Lebenskreis. Nicht unmittelbarer Kontakt mit der heiligsten Menschheit — nur Eintreten in ihren Wirkungskreis (virtus). Fühlung mit ihr *vermittels der Kirche*.	Nähren aus der Glorie. Erneuern und Fördern durch stetes Binden bzw. Vereinthalten mit der Wurzel allen Lebens. So Bewahren und Vollenden. « bleibt in mir — hat das Leben — auferwecken » (Joan. cap. 6).
Die andern Sakramente erfüllen Sonderaufgaben auch *kraft* der Herrlichkeit des Auferstandenen.	Nicht nur durch Ausnützen der Kräfte des verklärten Leibes, sondern durch Hergeben desselben selbst.

g) Die eucharistischen Gnadenwirkungen erweisen Christus als wahre Opfergabe.

Ist das Sich-einsetzen des Herrn in der Eucharistie wirklich eine mittlerische Opferhingabe, so muß es auch wahre Opferfrüchte zeitigen. Die Wiederherstellung der gnadenvollen Gemeinschaft muß seine segensvolle Folge sein. Die einzelnen Stufen in deren Verwirklichung: Befreiung von der Sünde, Erfüllung mit Gnade und restlose Vereinigung in der Liebe — werden an Christus, der unsere Opfergabe ist, gewissermaßen hervortreten. Christus, inquantum fuit homo, non solum fuit sacerdos, sed hostia perfecta, simul existens hostia *pro peccato* et hostia *pacifica* et *holocaustum.*[1] Im Alten Bund wurden die Gläubigen nur durch die Kraft der heiligsten Menschheit geheiligt, uns steht sie dagegen wirklich beim Opfer zur Verfügung.

Christus ist in der Eucharistie eine wahre *hostia pro peccato.* Die Meßfeier versöhnt Gott wohl aus dem gleichen Grunde wie das Kreuzopfer. Das Verdienst lag dort in der Liebe des Heilandes zum Vater, in seinem *Opfergehorsam.* Durch diesen *innern* Akt, da sich der Herr für die sündenbeladene Welt hingab, tilgte er alle *Schuld.* Zur Überwindung des reatus poenae leistete er die erforderliche Genugtuung (satisfactio) für das ganze Geschlecht und erwarb so die Möglichkeit, das peccatum originale im Sinn der Unempfänglichkeit für den Gnadeneinfluß auszumerzen. Bei der heiligen Wandlung haben wir dieselbe Liebe Christi. Wiederum gibt er Leib und Blut her für die ganze Welt. Lag beim Kreuz in diesem Opfergehorsam das *propitiatorische* Moment, so wird es auch bei der heiligen Messe hier zu finden sein. Zwar ist der Heiland nicht mehr in statu viatoris, in dem allein Verdienste uns möglich sind, aber trotzdem können wir auch in diesem mittlerischen Eintreten des Herrn für uns unendlich wertvolle Verdienste seinerseits annehmen, da er sich bereits in statu viatoris — bei der Coena — für diesen immerwährenden Mittlerdienst zur Verfügung stellte. Kraft der göttlichen Allwissenheit sah er alle heiligen Wandlungen voraus. Und für alle bestimmte er sich selbst als Opfergabe. So begleitet sein Erdenverdienst sein eucharistisches Mittlerwerk. Die heilige Messe ist also ein wahres sacrificium propitiatorium. Aber auch von *satisfaktorischer* Bedeutung ist sie, wie S. Thomas lehrt (cf. p. 300): « ... remissionem totius *poenae* ... quantum ad quantitatem oblati,

[1] Opusc. 60, 18.

sicut hoc sacrificium.[1] ... destructio mortis ... reparatio vitae ... est effectus huius sacramenti. »[2] Es kann sich aber hier nicht um ein neues Leisten der Genugtuung seitens des Herrn handeln, sondern nur um ihre Zuwendung. Auf Seiten der Gläubigen könnte man eher von einer gewissen Satisfaktionsleistung beim Meßopfer sprechen. Liegt doch in seiner Mitfeier die Anerkennung des Kreuzes, dessen Gedächtnis die Eucharistie ist. Zwar erleidet der Gläubige hier keine Strafe, aber in der Mitfeier liegt doch ein Eingeständnis der Schuld und des eigenen Unvermögens, entsprechende Sühne zu leisten. Darum eilt man zu dem, der für alle stellvertretend gestorben ist. Mit dem heiligsten Leib, der unsere Sünden abgebüßt, muß man sich in mystischer Weise verbinden. Zudem ist die Messe der Wiederaufbau der gottgeeinten Welt, die durch die Sünde zerstört war. Mitwirken dabei — und das ist das Mitfeiern der Messe — hat auch satisfaktorischen Wert.

Der eucharistische Christus überwindet also wirklich das Hindernis der Gnadengemeinschaft. Seine Liebe versöhnt den Vater, sein heiliger Opferleib heilt unsere Natur von den Schäden der Sünde. Aus diesen Wirkungen erkennen wir, daß seine Hingabe in diesem Sakrament ein wirkliches Opfer pro peccato ist.

Fernerhin verlangt die Vereinigung mit Gott die Erhebung des Geschöpfes in der Gnade. Diese Aufgabe liegt der *hostia pacifica* ob. Pax bedeutet nicht nur, daß das Leben unangefochten ist, sondern auch daß es seine Güter entwickeln und sich ihrer erfreuen kann. Christus bringt nun in jeder Meßfeier der Welt die Fülle der Gnaden. Gerade in ihrem Charakter als Speiseopfer erweist sie sich als wahres Friedopfer. Im eucharistischen Fronleichnam wird uns Gottes Friede geboten, zunächst in dem Sinne, daß wir gegen die Zerstörung unseres Lebens gefeit werden. Erhalten wir doch das Brot der Unsterblichkeit.[3] Mit dem Fortschritt dieser Wirkung werden wir dem Einfluß der gratia capitis immer mehr erschlossen und empfangen so den Gottesgeist der Liebe selbst, « qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali[4], qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite in membra descendit, non divisus sed unus ».[5] Durch die Glorie des Auferstehungsleibes erfolgt

[1] III 79, 5 ad 2.
[2] In Joan. 6, 52, lect. 6.
[3] IV D. 2, 1, 2 ad 1 : Eucharistia ... quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus.
[4] III D. 13, 2, 2, 2c.
[5] l. c. 1 ad 2.

also die Befriedung des Menschen in der Erhöhung seines Wesens in der Gnade und der Aufschließung gegenüber dem göttlichen Leben. Sie führt ob seiner Gemeinschafts-Veranlagung auch den Zusammenschluß der Einzelmenschen zur Gemeinschaft herbei. So werden die eucharistischen Elemente zu : Ecclesiae tuae ... unitatis et pacis dona. [1]

Aus der Fülle derartiger Äußerungen des Aquinaten seien nur einige angeführt. Die ganze Kirche wird erfaßt. [2] Da Christus seine Glieder in sich eint, belebt er seinen ganzen mystischen Leib erneut. [3] Der Kontakt der Glieder untereinander wird wirksam : « Eucharistia est signum ecclesiasticae unionis, et ideo ex *ipso opere operato* eius efficacia in alterum transire potest, quod non contingit de aliis sacramentis. » [4] Das gilt aber nur von der Eucharistie, sofern sie sacrificium ist, nicht von der heiligen Kommunion. [5] Dieses opus operatum geht jedoch nicht auf die *Heiligen* des Himmels, selbst wenn in der Liturgie von der Vermehrung ihrer Glorie gesprochen wird. [6] Diese Einigung, sowie der geistige Güteraustausch ist Beweis dafür, wie wir durch die Eucharistie *dem Wirken des Gottesgeistes erschlossen* werden. [7] Sie ist das *ordentliche Heilsmittel,* um uns in den segensvollen Banden der Kirche zu halten. [8] Als *Sakrament der Liebe* vermag sie

[1] Opusc. 57. Sekret.

[2] In Joan. 6, 52, lect. 6 : In immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia ... effectum consequitur ... Ecclesia tota, tam vivorum, quam mortuorum.

III 67, 2c : ... sacramentum ecclesiasticae unitatis.

IV D. 8, 1, 1, 3c : Congregari in unum huic sacramento attribuitur.

III 82, 2 ad 3 : Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc, quod multi sunt unum in Christo.

IV D. 2, 1, 2c : Eucharistia, quae membra capiti coniungit.

[3] III 79, 5c : ... est institutum ... ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius.

[4] IV D. 45, 2, 3, 1 ad 3.

[5] In Joan. 6, 52, lect. 6 ; ... ex intentione *operantis* et percipientis possit communicari omnibus, ad quos dirigit suam intentionem.

[6] IV D. 12, 2, 1, 2 ad 1 : Sicut Innocentius solvit, ubicumque talis loquendi modus invenitur, ita debet intelligi, ut ad hoc prosit, ut a fidelibus magis ac magis glorificetur in terris.

[7] III 82, 6 ad 3 : Per virtutem Spiritus sancti, qui per unitatem charitatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum *privatum*, quod est in missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis. Cf. in Joan. 6, 54, lect. 7.

[8] In Joan. 6, 54, lect. 7 : Qui non sic manducat, est extra Ecclesiam, et per consequens extra charitatem.

l. c. 6, 55, lect. 7 : ... similiter per comparationem ad corpus mysticum de necessitate habebit vitam aeternam, si perseverat : nam unitas Ecclesiae fit per Spiritum sanctum.

allein uns untereinander und Gott zu einen und so zu vervollkommnen.[1] Im eucharistischen Christus tritt uns eben die Fülle allen Heiles und Lebens entgegen.[2] Der Herr teilt uns hier nicht nur die Anlagen (habitus) des neuen Lebens mit, sondern dieses selbst, da die besondere Wirkung gerade dieses Sakramentes die *aktuelle Liebe* ist.[3] Naturgemäß werden die Sonderveranlagungen zugleich vollendet.[4] Die Eucharistie ist somit das alle andern krönende Heilsmittel : « Finis et consummatio omnium sacramentorum. »[5] Was in der Taufe begonnen, soll in ihr vollendet werden.[6] Auch den *Leib* des Christen zieht sie in den Bereich ihrer wunderbaren Wirksamkeit.[7] So führt die Eucharistie *zum letzten Ziel*, zum vollen Frieden.[8] Mit der fortschreitenden

[1] IV D. 8, 2, 2, 3 ad 5 : Eucharistia dicitur sacramentum charitatis Christi expressivum et nostrae factivum.

III 82, 3 ad 3 : ... hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per comparationem ad Christum. Cf. 79, 1c.

IV D. 8, 1, 3, 1c : ... sua coniunctione nos in ipsum convertens.

IV D. 12, 2, 2, 1c : Virtute huius sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem — et hoc est proprius eius effectus.

III 79, 1 ad 1 : Per hoc sacramentum augetur gratia et perficitur spiritualis vita ad hoc, quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

[2] IV D. 8, 1, 1, 1 ad 1 : Fons christianae vitae est Christus, et ideo hoc modo Eucharistia perficit, Christo coniungens.

[3] IV D. 12, 2, 2, 1 ad 2 : Excitatur fervor actualis devotionis.

III 79, 1 ad 2 : ... anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae.

l. c. : Non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum (charitas urget nos).

[4] IV D. 7, 3, 1, 2 ad 2 : ... perficit unumquemque in suo statu.

[5] III 63, 6c.

IV D. 2, 1, 2c : Ultimus terminus nostrae sanctificationis.

IV D. 8, 1, 1, 1 ad 1 : Perfectio omnium perfectionum.

IV D. 8, 1, 2, 2 ad 4 : Omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt adscribi, inquantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia, quae alia sacramenta continent singillatim.

[6] III 73, 3c : Baptismus est principium spiritualis vitae et ianua sacramentorum, Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis.

[7] III D. 13, 2, 2, 3 ad 1 : Corpora nostra aliquo modo habent continuationem cum corpore Christi, non quidem secundum quantitatem aut secundum perfectionem naturalem, sed inquantum Spiritus Sanctus habitat in nobis, qui plenissime fuit in Christo.

In Joan. 6, 54, lect. 7 : ... et mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis ... resuscitabit ad gloriam.

[8] IV D. 8, 1, 1, 3c : Quantum ad ultimum finem consequendum maximam efficaciam habet.

Ad Hebr. 5, 6, lect. 1 : Hostia eius habet virtutem introducendi in vitam aeternam.

Heilung unserer Natur im reinsten Fleische des Auferstandenen nimmt eben der innere Einfluß des Hauptes, der für das Neue Testament verheißen war, zu, bis er im Reich der Ewigkeit ohne jede Behinderung sich auswirken kann. [1]

Aus allen diesen Wirkungen folgt, daß Christus in der Eucharistie eine hostia pacifica, also eine wahre Opfergabe ist. Er überwindet nicht nur das trennende Hindernis der heiligen Gemeinschaft in seinem verklärten Fronleichnam. Er schließt in ihm auch die Menschheit zum lebensfähigen Organismus des mystischen Leibes zusammen, um ihr so die Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer und Ziel zu ermöglichen.

Als *holocaustum* krönt der Herr in der Eucharistie seine Mittlerhingabe in der Kirche. Will er doch nicht nur entsühnen und neu beleben, sondern vor allem dem Vater seine Liebe und seinen Gehorsam erzeigen. Er dient ihm in seiner Auferstehungsglorie genau mit demselben verzehrenden Eifer wie in seinem sterblichen Leibe am Kreuz. Des Vaters Werk gilt es wieder herzustellen. Der einzige Weg ist seine mittlerische Hingabe. Darum läßt er es daran im eucharistischen Priesterdienst nicht fehlen, bis er wiederkommt. In dieser selbstlosen Liebe ist er uns stets Vorbild. Der Glaube sieht es und begreift, daß es mit der moralischen Nachfolge, mit der Erfüllung der Gebote, nicht genug ist. Der ganze Mensch muß sich vielmehr im Dienste Gottes aufbrauchen. Dazu gibt uns der Herr im Meßopfer Gelegenheit. Hier wird mehr verlangt als Willenseinheit mit Gott. Hier wird die Hingabe des ganzen menschlichen Wesens und Lebens an den mystischen Leib gefordert und durchgeführt, um die heilige Gemeinschaft mit Gott durch Christus zu bewerkstelligen. Eine geheimnisvolle Verbindung der Naturen gilt es in dieser « Ehe » des Allheiligen mit seinem Bundesvolke zu erreichen. Die Eucharistie ist also das Ganzopfer des Christus totus. Haupt und Glieder symbolisieren nicht nur, sondern vollziehen ihre rückhaltlose Einigung mit dem summum bonum.

Der Heiland erfüllt demgemäß in der Eucharistie alles, was eine Opfergabe zu leisten hat. Er schafft die Verbindung mit Gott und somit

[1] III 78, 3 ad 3: Interna inspiratio ex huius sanguinis virtute procedit, secundum quod passione Christi iustificamur.

IV D. 2, 1, 2 ad 1: Eucharistia ordinatur ad *ultimum* effectum passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens.

IV D. 4, 2, 2, 5 ad 2: Per Eucharistiam est *perfecta influentia* a capite in membro, et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus Eucharistiae. Cf. III 83, 4c.

das Heil.[1] Er ist hier ja die *vollendete,* die von Gott bereits angenommene Opfergabe *mit all den Verdiensten.*[2] Christus hat also zur Fülle der Gnaden, die er durch die Inkarnation besitzt, noch die Heilkraft für alle Welt hinzugewonnen. Er ist dementsprechend der Quell aller Gnaden.[3] Somit ist er die einzige wahre Opfergabe für unser Heil.[4]

Nach diesen Ausführungen kommen wir zum Abschluß der Gedankenreihe über das sacrificium interius des Heilandes. Im Himmel gibt es nichts mehr zu versöhnen und nichts Getrenntes zu verbinden — und somit kein eigentliches Priesteramt. Was gehört nun zum sacrificium interius des Herrn? Zunächst also das Verurteilen aller Sünde, sodann der Wille zur Wiederherstellung der heiligen Gemeinschaft, alles zu tun, was in seinen Kräften liegt. Bejahen muß er demgemäß zuerst seine mediatorische Stellung als Gottmensch — *honor creatoris.* Ferner hat er das Mittleramt zu übernehmen, hat sich mit dem sündigen Geschlecht solidarisch zu erklären, und an sich die Entsündigung, sowie in sich die Vereinigung zu vollziehen. Die Übernahme des blutigen Sühnopfers sowie des eucharistischen Opferdienstes enthält sein Eingehen auf die Führung des Vaters — *honor gubernatoris.* Da er den Vater für sich und für uns (in der Vereinigung mit ihm als unserm Haupt) als Ziel der ganzen Schöpfung anerkennt, zollt er seine Verehrung dem *finis ultimus.*

Der Opferbegriff ist um einen wichtigen Gedanken bereichert worden. Zur Klarheit über das angestrebte Ziel (heilige Gemeinschaft) ist die über den Weg hinzugetreten. Die Versöhnung der Gottheit ist möglich durch das selbstlose Wirken eines geeigneten und anerkannten Mittlers.

[1] III 73, 4 ad 3: Hoc sacramentum dicitur ... hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris.

[2] In Joan. 6, 35, lect. 4: Corpus sacramentaliter sumptum vivificativum est: nam per mysteria, quae Christus in carne sua complevit, dat vitam mundo ... non consuetae vitae, sed illius, quae morte non reseratur.

III 62, 5 ad 1: Caro eius et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animae vitam, ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quamdam exemplaritatem.

[3] IV D. 8, 1, 1, 3c: Continet ... plenitudinem gratiae in suo fonte.

[4] III D. 13, 2, 1c: Dignissimum actum (Christus) habuit in Ecclesia, scil. redimere ipsam et aedificare eam in sanguine suo.

B. Die Gläubigen als Opfernde.

Der Opferwille Christi allein reicht nicht aus zum sacrificium. Zum Mittler muß noch die *Gemeinde*, für die vermittelt wird, treten — und zwar mit dem entsprechenden sacrificium internum.

Das erste, was auch bei uns dazu gehört, ist das Streben aus der Sünde zum Dienste Gottes, dem Ursprung, Erhalter und Leiter und Ziel unseres Lebens — also der Wille, die heilige Gemeinschaft mit dem höchsten Gut wieder zu knüpfen. Eine zweifache Erkenntnis hat er zur Voraussetzung : « Devotio ex duplici consideratione procedit : principaliter ex consideratione divinae bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. ... Secundario ... ex consideratione propriorum defectuum ; nam haec consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotae recedit, ut scil. non in se existat, sed Deo se subdat. »[1]

Das Erwägen der Gutheit Gottes und seiner Wohltaten führt zu dem Entschluß, sich dem Unendlichen ganz zu öffnen, aus ihm allein zu leben. Praktisch wird sich diese Hingabe an die überströmende, wesentliche Gutheit zeigen im Eingehen auf die göttliche Heilsveranstaltung. Der Mensch wird sich gläubig und gern vom « Gubernator rerum » führen lassen und sich mit seinem ganzen Sein und Leben der neu entstehenden Gnadenwelt anschließen und einfügen. So wird er gewissermaßen auch selbst zu einer Opfergabe.

In Christus finden wir alles göttliche Heilswirken zusammengefaßt. Hingabe an den Heilsgott wird zur Hingabe an Jesus, den Gottmenschen, den Sendboten des Vaters. Während *Christus* sein sacrificum internum setzt in der gehorsamen Übernahme seines Mittleramtes nach dessen ganzem Umfang, haben *wir* zur Wiederherstellung der heiligen Gemeinschaft mit Gott unser inneres Opfer zu vollziehen durch die *bereitwillige Annahme dieses Mittlers* nach seiner Person und Sendung, indem wir seine Verdienste uns aneignen und nach Möglichkeit *an der Vollendung* seiner Aufgabe *mitwirken*. Unser sacrificium internum fordert also von uns Verzicht auf jegliches eigenes Heilswirken, das unabhängig von dem des Mittlers wäre. In ihm haben wir den einzigen Weg zum Vater zu sehen, von ihm uns erlösen zu lassen, seine Verdienste stetig zu empfangen und auszuwirken. Er ist also das lebensspendende Haupt und als der einzige Verdiener zu betrachten, als der, der allen gibt

[1] II-II 82, 4c. Cf. 3c.

und alles gibt. Uns selbst dürfen wir nur als die Empfangenden ansehen, als seine Glieder, die mithelfen, seine Lebenskraft in uns und den andern wirksam werden zu lassen. Als seine Glieder haben wir uns ihm gegenüber zu verhalten gemäß des Grades unserer Berufung, sei es, daß wir erst noch potentiell zu ihm gehören oder daß im Glauben, in der Liebe oder in der Glorie die Gliedschaft mehr oder weniger verwirklicht ist. [1] Dieser Wille, zu Christus zu gehören und den uns zukommenden Platz in seinem Heilsreiche auszufüllen, ist also kennzeichnend für unsere devotio.

Die Möglichkeit unseres Zusammenschlusses (Inkorporation) mit ihm beruht auf zwei Grundlagen : Quae potentia in duobus fundatur : primo quidem et principaliter *in virtute Christi*, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundario *in arbitrii libertate.* [2] Der *freie Wille* hat sich nun zu betätigen im Eingehen auf die Gnade durch *Glauben und Liebe.* [3] Die Liebe erst gibt wahre Christusverbundenheit. [4] Die Todsünder vermögen den Lebenseinstrom nicht aufzunehmen, nicht auf ihn zu reagieren. [5] Nur in der fides formata antworten wir auf den Lebenseinfluß. [6] Näherhin wird der notwendige Christusglaube bestimmt

[1] III 8, 3c : Membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ... ad actum, et hoc secundum triplicem gradum, quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viae, tertius per fruitionem patriae.

[2] III 8, 3 ad 1.

[3] IV D. 9, 1, 2, 4c : Christo incorporari, quod per fidem et charitatem contingit.

III D. 13, 2, 2, 2c : Homines *infideles* nos pertinent ad unionem corporis Ecclesiae, secundum quod est unum simpliciter, et ideo respectu horum Christus caput non est nisi in potentia, secundum scil. quod sunt unibiles corpori.

[4] IV D. 9, 1, 3, 6c : Per charitatem aliquis Christo incorporatur, sed per fidem accedens, adhuc longius stat.

III D. 13, 2, 2, 2c : Homines *fideles peccatores* pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Ecclesiae, inquantum continuantur ei per fidem, quae est unitas materialis ; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum scil. aequivoce. Cf. III 8, 3 ad 2.

[5] l. c. : ... nec mali recipiunt spiritualis vitae operationes a Spiritu sancto.

III 8 3 ad 2 : Recipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitae, qui est : credere.

[6] De Verit. 29, 4 ad 12 : ... esse caput vel influere per operationem *nostram* in ipsum, inquantum in eum *credimus.*

l. c. ad 9 : ... per operationem nostram in ipsum, secundum quod dicimur per fidem eius iustificari.

l. c. 7 ad 8 : Meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae. Sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem *formatam*, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur

als solcher an den, *der kommen soll*, oder an den, der *sich für uns opfert*. Im ersten Ausdruck tritt seine Verheißung und Sendung hervor: er ist der Gottesbote — im zweiten liegt das Bekenntnis seiner Mittlertätigkeit.[1]

Die *Sakramente*, die heiligen Zeichen des Heiles, bewirken die mystisch-reale Inkorporation auf Grund unserer durch sie erfolgenden *Einbeziehung in den Weltmittlerakt des Herrn.*[2] Gerade durch die beiden Sakramente der Taufe und Eucharistie erfahren wir eine besonders innige Fühlungnahme mit Christi Mittlerwirken. In der Taufe bekennen wir uns zu seiner stellvertretenden Sühne, da wir in deren Kraft der Sünde absterben und zum neuen Leben als Glieder des Heilsgeschlechtes wiedergeboren werden.[3] Ist auch der Gekreuzigte bei der Taufe nicht

aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum est causa.

III D. 13, 2, 2, 2c: Sed homines fideles in gratia existentes uniuntur secundum tertiam unionem, quae est *formalis* respectu huius secundae (fide). Cf. Opusc. 58, 14.

[1] III 61, 3 ad 2: Justificabantur homines per fidem futuri Christi *adventus*.

III 68, 1 ad 1: Ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus, cuius fidei signaculum erat circumcisio, ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide ... homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur.

IV D. 1, 1, 2, 3c: Post lapsum exigebatur fides de *reparatore*, per quem erat medicina morbi.

III 70, 2 obi. 1: A peccato primi hominis nullus umquam salvari potuit, nisi per fidem passionis Christi. (Rom. 3, 25.)

III 79, 7 ad 2: Effectum non habet (passio) nisi in illis, qui passioni Christi coniunguntur per fidem et charitatem.

III 49, 1 ad 5: Fides, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic *passio Christi* nobis *applicetur* non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum.

III 48, 6 ad 2: Passio Christi ... habet spiritualem virtutem ex divinitate unita; et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum. Cf. III 49, 3 ad 1.

[2] III 52, 1 ad 2: Virtus passionis Christi applicatur per sacramenta configurantia nos passioni Christi.

III 62, 6c: Per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus eius. Cf. 61, 4c.

III 62, 5c: Manifestum est, quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum, in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta.

[3] C. G. 4, 55, 26: Effectus mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur et

so zugegen wie in der Eucharistie [1], so kommen wir doch als neugewordene Glieder seiner Kirche in den Kreis seines göttlichen Lebens. [2] Wir müssen im Sakrament eine ähnliche Entwicklung durchmachen wie er am Kreuz : absterben der Welt und auferstehen in der Gnade, *er*, um nach Überwindung der Sünde heilend auf uns wirken zu können, *wir*, um durch die geheimnisvolle Teilnahme an seinem Tode ihm eingegliedert zu werden und an seiner Fülle Anteil zu gewinnen. [3]

Der Opferakt des Kreuzes ist — geschichtlich gesehen — längst vorüber. Wir können an ihm nicht mitwirken. Die nachträgliche Zustimmung zu ihm in der Taufe muß jeder für sich persönlich geben. Darum ist diese Verbindung mit dem Werk des Mittlers kein opfermäßiger Akt. Er ist nur die individuelle Zuwendung der Früchte jener großen Liebestat Jesu. Erst durch die Taufe, da man hineingeboren wird in die Heilsgemeinde, erhält man das notwendige übernatürliche Leben samt der Fähigkeit, in Zukunft am Werk der Versöhnung Gottes nach Stellung und Kräften mitzuwirken. Streng genommen, gehört diese Hingabe an Christus durch Reue, Glaube und Taufe nicht zu unserm sacrificium internum, aber sie ist die unumgängliche Vorbedingung für dasselbe.

Außer der Fähigkeit zu übernatürlichem Wirken ist für unsere Beteiligung an einem Mittlerakt Christi noch notwendig, daß dieser sich in unserer Gegenwart abspielt. Dies trifft nur für das sacrificium des verklärten Herrn zu, für das eucharistische Opfer. Wie der Heiland, müssen auch wir hier uns ganz an das Heilswerk hingeben. Bloße Zustimmung genügt nicht. Zunächst haben wir mit *unserm Hab und Gut* die Feier zu ermöglichen — Bau von Gotteshäusern, Unterhalt des Klerus, Spenden der Opferelemente. Auch *uns selbst* mit Leib und Seele haben wir da in den Dienst der Wiederherstellung der heiligen Gemeinschaft zu stellen, da wir uns ganz und gar dem Mittler und seinem Wirken einen müssen. Durch Teilnahme

incorporatur ; et ideo oportet, quod unusquisque quaerat regenerari per Christum et alia suscipere, in quibus virtus mortis Christi operetur. Cf. III 19, 4 ad 3.

[1] C. G. 4, 61 : In baptismo continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem.

[2] III 67, 2c : Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis. Cf. IV D. 4, 2, 2, 5c.

[3] IV D. 12, 2, 2, 2 ad 2 : Baptismus non solum exprimit passionem Christi sed etiam facit baptizatum Christo commori. Cf. D. 2, 1, 2 ad 2 ; III D. 19, 3, 2c.

III 66, 9 ad 5 : In baptismo commemoratur mors Christi, inquantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur.

an den kirchlichen Gebeten, Gesängen und Riten müssen wir in uns das Bewußtsein unserer Gliedschaft an Christus und der Kirche neu beleben, sowie dazu beitragen, daß die Anwesenden von demselben Geist zu innerst ergriffen werden, so daß wir zu einer wahren Gemeinschaft von Christgläubigen zusammengeschweißt werden. Dann ist die Gemeinde für die Opferdarbringung befähigt. Durch den Priester bringt sie die Gaben, die Christi Mittlerwirken ermöglichen sollen. Voll heißen Verlangens harrt sie des Augenblickes, da er als minister Ecclesiae, dem die Vollmacht verliehen ist, die Gaben zu heiligen, die geheimnisvollen Wandlungsworte spricht und so das Opfer in aller Namen vollzieht. Jetzt ist durch aller Mitfeier Christus auf dem Altar die Gnaden seiner Inkarnation und Passion allen wieder wirksam zu machen.

Haben wir so einen gewissen Anteil an der oblatio sacrificii, so liegt doch unsere schließliche Hingabe im Mitwirken an dessen consummatio. Die Kommunion ist ja weniger ein Kommen des Herrn zu uns, als unser Unshingeben an ihn. Wie die Nahrung, die aus dem Kosmos entnommen wird, uns in diesen wieder neu eingliedert, so werden wir durch die Eucharistie im übernatürlichen Lebenskreis wieder befestigt. Der Gedanke der Kommunion ist also die volle Hingabe an Christus, an ihn, das Haupt aller Kreatur, und an seinen mystischen Leib, die Kirche. Insofern führt sie auch zu den letzten Gnadenauswirkungen.[1] So werden wir in gewissem Sinn auch *Opfergabe,* da wir uns zur Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft im Kult ganz einsetzen müssen. *Unser sacrificium internum* bei dem einzigen wahren Mittlerakt, den wir mitmachen können, enthält also *unsere volle Selbsthingabe an das Mittlerwerk Christi,* um so unsern (mehr receptiven) Anteil an der Wiederversöhnung der Welt mit Gott zu leisten. Was in der Inkarnation begann, wird hier zum segensvollen Abschluß gebracht.[2]

So wünschenswert es auch ist, daß möglichst alle *klar* das Wesen des sacrificium *erfassen,* so liegt es doch auf der Hand, daß es viele Abstufungen der Erkenntnis geben wird. Mag nun das Erfassen der

[1] IV D. 12, 3, 2, 2c: Ultimum effectum habet in hoc, quod sumitur.

[2] Opusc. 65, de Eucharistia. Est sacramentum humanae reconciliationis ad Deum in eo, quod Filius Dei assumpsit carnem humanam et fecit se unum nobiscum. ... In eo, quod sumimus corpus Domini et sanguinem eius, efficimur unum cum ipso et sic per ipsum tendimus ad unitatem cum Patre et sic per Christum mediatorem reconciliamur aeterno Patri.

göttlichen Gedanken mehr oder weniger erschöpfend sein — worauf es vor allem ankommt, ist der Wille, das nach Kräften zu tun, was Gott von uns für die Durchführung seines Planes erwartet : « ... quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut et habent fidem implicitam. »[1] Diese von der vorchristlichen Zeit geltenden Worte, dürfen auch auf unsere Zeit ausgelegt werden. Gibt es doch auch jetzt noch viele Hindernisse wahrer und tiefer Erkenntnis. Auch in der Kirche ist der gute Wille ausschlaggebend für die Wirksamkeit der Gnadenmitteilung.[2] Natürlich gilt es unsern Anteil mit möglichstem Verständnis zu vollziehen. Der Herr hat den Seinen verheißen : Vobis datum est nosse mysterium regni Dei.[3] So ist es für jeden Christen Ehrenpflicht, der Führung der Kirche zu folgen, mit ihr zu beten, um die hehren Gottesgedanken im Geheimnis unserer Erlösung kennen zu lernen und bewußt mit zu verwirklichen.

Als Resultat finden wir also, daß dem heiligen Lehrer als Idee des sacrificium jene gottesdienstliche Handlung vor Augen schwebt, durch die die *heilige Gemeinschaft zwischen Gott und uns unter Überwindung der Sünde wiederhergestellt wird.* Eine solche Actio geht natürlich weit über den Bereich menschlichen Könnens. Nur der *Gottmensch* vermag sie zu vollziehen, und zwar durch den *mittlerischen Einsatz* seines *Leibes und Blutes* für das ganze Geschlecht. Mag dieser auch nur einmal blutig nötig sein um der Sühneleistung willen — die Erhaltung und Vollendung des Heilsgeschlechtes macht ihn dauernd nötig, und zwar entsprechend dem näheren Zweck in der unblutigen Form der Speisung. So erfolgt die Entsühnung und Befriedung der Welt und somit die placatio Dei und die Erneuerung der heiligen Gemeinschaft. Die *Menschheit,* für die der Mittler eintritt, hat ihren Anteil mehr im *Empfangen* der vermittelten Gnaden zu leisten. Sie ist aber von einer *aktiven* Mitwirkung nicht ausgeschlossen. Darin zeigt sich die Rücksicht auf die menschliche Natur sowie die Höhe ihrer Begnadigung. Die Vollendung des Mittlerwerkes ist ohne ihr Mittun nicht möglich, so daß dieses ein notwendiger Bestandteil im Heilswerk ist.

(Fortsetzung folgt.)

[1] II-II 85, 4 ad 2.

[2] C. G. 4, 55, 26 : ... effluxus salutis a Christo in homines ... per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret.

[3] Luk. 8, 10.

Inwiefern ist der Gegenstand unseres Verstandes bewußtseinsjenseitig?

Von P. Petrus WINTRATH O. S. B., Maria-Laach.

(Fortsetzung.)

III.

Fünf Tatsachen haben wir bisher in der Strukturenanalyse unserer sinnlichen Erkenntnisvermögen kennengelernt, die wir uns bei der Fortführung unserer Betrachtung, d. h. bei der Untersuchung unserer Verstandeserkenntnis in erster Linie gegenwärtig halten müssen.

Die erste Tatsache ist die geschlossene Struktur oder das harmonische Zusammenarbeiten und Aufeinanderangewiesensein unserer Erkenntnisvermögen, die bis auf den Verstand, sei es subjektiv und objektiv zugleich, sei es wenigstens objektiv (eben der Verstand), dem Körper verhaftet sind, und dementsprechend die Konkretion, d. h. die Körperlichkeit unserer Erkenntnisgegenstände; mit einem Worte: die Verankerung unserer Erkenntnisvermögen und ihrer Gegenstände in der bewußtseinsjenseitigen körperlichen Außenwelt.

Die zweite ist die durchgehends intentionale und nicht physische Verinnerlichung und Identität hinsichtlich des Subjektes und des Objektes beim Erkennen.

Die dritte ist das wirkliche Erkennen bewußtseinsjenseitiger Gegenstände auch dann, wenn letztere dem Erkenntnisvermögen nicht unmittelbar in ihrem körperlichen bewußtseinsjenseitigen Ansich gegenwärtig sind.

Die vierte Tatsache ist die intentionale Vermittlung physischer Bestimmtheiten durch Erkenntnisvermögen, die selber diese Bestimmtheiten nicht erkennen; also das Enthaltensein gewisser physischer Bestimmtheiten in gewissen Erkenntnisvermögen in intentionaler potentieller Identität, und das Aktuiertwerden dieser potentiellen Identität in den folgenden Erkenntnisvermögen.

Die fünfte Tatsache endlich ist das Zusammensein bewußtseinsjenseitiger und bewußtseinsdiesseitiger Gegenstandsbestandteile im ausgeprägten Erkenntnisbild des sinnlichen Gedächtnisses und der Phantasie.

1. Bezüglich des Formalgegenstandes des Verstandes stehen zwei Tatsachen fest. Die erste ist, daß er gänzlich verschieden ist von den Gegenständen der Sinne, und die zweite, daß er trotzdem vom Verstand in Abhängigkeit von den Sinnesgegebenheiten gewonnen wird. Die Sinne erkennen immer nur die konkreten, mit Zutaten, die nicht zu ihnen gehören, verwachsenen Körperbestimmtheiten, d. h. die auf Raum und Zeit beschränkten Einzelbestimmtheiten. Sie können diese Verwachsenheit nicht lösen und nicht erkennen, *was* die Körperbestimmtheiten sind. Der Verstand erkennt dies, er unterscheidet die notwendigen Merkmale von den zufälligen und erfaßt so das Wesen der Dinge. Er zerlegt auch dieses wieder in seine Art- und Gattungsunterschiede und betrachtet schließlich alles unter dem Gesichtspunkt des Seienden schlechthin. So haben Sinne und Verstand, wie unser reflektierendes Denken uns bezeugt, wesentlich voneinander verschiedene Formalgegenstände.

Und dennoch ist der Verstand nicht tätig und gewinnt seinen Formalgegenstand, der ihm in seiner Bewußtseinsjenseitigkeit nicht fertig gegeben vorliegt, nicht, wenn nicht zugleich die Sinne, namentlich die Phantasie, unter deren Namen die inbetracht kommenden innern Sinne zusammengefaßt werden, tätig sind. Es ist zwar nicht in jedem Fall notwendig, daß die Phantasie die Sache selber sinnlich und konkret darstelle, deren Wesen der Verstand erkennt. Es genügt oft, aber freilich erst, nachdem die Sache selber einmal sinnlich dargestellt worden ist, die Vorstellung des gesprochenen oder geschriebenen Wortes, das die Sache ausdrückt. Aber daß der Verstand je einmal völlig unabhängig von der Tätigkeit der Phantasie, bzw. von einem Vorstellungsbild seine Begriffe bilden würde, kann auch die experimentelle Psychologie nicht nachweisen. Und nicht nur bei der Erwerbung der Ideen durch den Verstand ist die Mitwirkung der Phantasie erfordert, sondern auch beim Gebrauch der bereits erworbenen. Gerade bei letzterem kommt das Wortbild viel in Anwendung. Die Abhängigkeit des Verstandes von den Sinnen, die dependentia objectiva, wie die Schule sie nennt, ist also eine ständige. Das sagt uns nicht nur das einfache Nachdenken über die Begriffsbildung und -Anwendung und über den Zusammenhang zwischen verstandlichem Begriff und sprachlichem Ausdruck ; so entspricht es auch der Verbindung des Verstandes mit den Sinnen, bzw. der geistigen Seele mit dem Körper. Diese Verbindung ist ebenfalls, solange sie in diesem Leben besteht, eine andauernde und ununterbrochene. Das ergibt sich drittens auch aus

der Tatsache, daß die Begriffe notwendig auf die Vorstellungsbilder, aus denen sie gewonnen sind, als auf ihren Ausgangspunkt zurückweisen. Darum mag jemand noch so abstrakt denken können, sobald seine Phantasie in ihrer Tätigkeit behindert ist, versagt ihm auch der Verstand den Dienst.

Nun ist es aber nicht denkbar, daß die Phantasie in derselben Weise auf den Verstand einwirke und ihm seinen Gegenstand vermittle, wie der eine Sinn dies bezüglich des andern tut. Die Phantasie und die von ihr erzeugten Vorstellungsbilder sind etwas Körperliches, der Verstand ist ein geistiges Erkenntnisvermögen. Die Phantasie ist, wenn auch an sich eine psychische Potenz, so doch wie alle andern Sinne wesentlich an das körperliche Organ gebunden, nicht nur objektiv, hinsichtlich ihres Gegenstandes, der physisch auf das Organ einwirkt, sondern auch subjektiv, ihrem Sein nach, d. h. sie existiert nur in Verbindung mit dem Organ. An ihrem Verquicktsein mit dem Körper nimmt folglich auch ihr Akt und das von diesem ausgeprägte Erkenntnisbild teil. Wenn auch das Phantasieerkennen, wie überhaupt jedes Sinneserkennen immaterielles Formenbesitzen ist, so ist die Immaterialität, die damit der Phantasie und den übrigen Sinnen zugesprochen wird, doch nicht so aufzufassen, als ob sie jede Stofflichkeit ausschlösse. Sie ist bei den Sinnen nur eine geringe, relative und reicht eben hin, daß diese durch sie gegenständlich und als Akt und nicht als Potenz und materiell Formen aufnehmen. Der Beschaffenheit der Sinne entsprechen denn auch ihre Gegenstände. Sie sind alle konkret, durch Raum und Zeit bestimmt, Einzeldinge. Darum ist auch der niedere Sinn imstande, ohne Beihilfe eines andern, höhern Agens dem höher stehenden Sinn seinen Gegenstand zu vermitteln.

Die Merkmale aber, die wir den Sinnesgegenständen beilegten, mußten wir dem Verstandesgegenstande absprechen. Er ist abstrakt, von Raum und Zeit unabhängig, nicht Einzelding (insofern er primärer Gegenstand ist), sondern allgemeine Wesenheit. Weil er die konkret-körperlichen Merkmale nicht hat, die der Sinnesgegenstand besitzt, muß auch der Verstand selber, als das Erkenntnisvermögen, das auf diesen Gegenstand wesentlich hingeordnet ist und von ihm spezifiziert wird, von der Körperlichkeit und Abhängigkeit vom Stoff, die den Sinnen wesentlich ist, frei, er muß immateriell, geistig sein.

Infolgedessen besteht zwischen Phantasie und Verstand und ihren entsprechenden Gegenständen eine Disproportion, die es unmöglich macht, die Phantasie als die alleinige Ursache der Gegenstandsver-

mittlung beim Verstand anzusprechen. Die Ursache muß ihrer Wirkung mächtig sein, sie darf keiner niederen Ordnung angehören, als diese. So verlangt es das Kausalgesetz. Die Wirkung, die aber hier gesetzt werden soll, ist eine geistige, die Determination eines geistigen Vermögens. Durch das eingeprägte Erkenntnisbild, eine Form, die seiner Natur entsprechen muß, soll der Verstand in der entitativen, d. h. bei ihm in der immateriell-geistigen Ordnung in actu primo remoto vervollständigt und in der intentionalen Ordnung instandgesetzt werden, sein Gegenstand, der ein übermaterieller, übersinnlicher ist, in actu primo proximo und in actu secundo zu werden: Wirkungen, die einer materiellen Ursache nicht möglich sind. Wer prägt also dem Verstand dieses Erkenntnisbild ein ?

2. Ohne die Lösungsversuche, die hinsichtlich des hier sich auftuenden Problems unternommen worden sind, auch nur in ihren Hauptrichtungen erwähnen zu wollen, stellen wir uns auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, der sich sagen muß : der Verstand, der an der Geistigkeit der Menschenseele teilnimmt, bzw. ihr das Fürsichsein in diesem Leben gibt — die Menschenseele ist an sich Körperform und subsistiert als Geist in der Verbindung mit dem Körper nur durch den Verstand bzw. seinen Akt, insofern er der actus secundus einer anorganischen, geistigen Potenz ist — ; der Verstand, zu dessen Gegenstandsbereich das vollkommenste Sein, Gott, gehört, muß sich selber jene Hilfe leisten können, die er zu seiner naturentsprechenden Betätigung nötig hat. Damit ist, um das gleich zu sagen, der Subjektivität Rechnung getragen, die gerade beim Verstandeserkennen so gern hervorgehoben wird, freilich nicht in der Form irgend eines erkenntnistheoretischen Subjektivismus, der das Objekt als Objekt ursprünglich aus den Tiefen des Verstandes aufsteigen läßt, wohl aber in Form einer subjektiven Unterstützung beim Herausheben desselben aus dem sinnenvermittelten Objektbereich. Nun kann aber nicht formell dieselbe Verstandeskraft, die das Erkennen als solches vollzieht, auch die in Frage stehende Beihilfe leisten. Das aktuelle Erkennen soll ja erst ermöglicht werden. Keine Kraft kann aber zugleich und unter demselben Gesichtspunkt in der Möglichkeit sein und sich aktuieren.

Darum haben die Thomisten im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin eine doppelte Verstandeskraft unterschieden, den intellectus possibilis, das eigentliche geistige Erkenntnisvermögen, das aktuiert werden soll, und den intellectus agens, die geistige Kraft, die diese Aktuierung unter Zuhilfenahme der objektiven Sinnesgegeben

heiten, d. h. der von der Phantasie hervorgebrachten Vorstellungsbilder vollzieht. In den Vorstellungsbildern (den ausgeprägten Erkenntnisbildern oder Phantasmen) sind ja die Sinnesgegenstände nicht nur intentionaliter, wie in den eingeprägten Erkenntnisbildern und dem Erkenntnisakt, enthalten, sondern treten dem Erkennen auch formell als Gegenstände entgegen (siehe oben II c 4).

Es sind also, wenn wir auf die Ausführungen unter II b 2 f und II c 6 zurückgreifen, vor allem zwei Dinge, die für die Bewußtseinsjenseitigkeit des Formalgegenstandes des Verstandes und damit für die geplante Rechtfertigung des natürlichen Verstandesrealismus ausschlaggebend sind. Erstens die Annahme, daß in den in den Vorstellungsbildern dem Sinneserkennen entgegentretenden Gegenständen die Wesenheiten, also die Formalgegenstände des Verstandes, *in der Potenz,* mit der Individuation oder Materialität verquickt, *realiter,* wenn auch intentionaliter, enthalten sind. Und zweitens die Annahme, daß *der tätige Verstand* die Kraft ist, die fähig ist, die Wesenheiten aus den Vorstellungsbildern herauszuheben, zu abstrahieren, ihrer Stofflichkeit zu entkleiden, oder, wie man auch sagt, die Vorstellungsbilder zu belichten, zu vergeistigen, sodaß unter ihrer auf diese Weise erhöhten Wirksamkeit im möglichen Verstand ein geistiges Erkenntnisbild entsteht, in dem die Wesenheit, die im Phantasma nur in der Potenz intelligibel ist, nunmehr actu intelligibel enthalten ist.

Schon die verschiedenen Ausdrücke und Bilder, die angewandt werden müssen, um die Funktion des tätigen Verstandes und des Vorstellungsbildes bei Einprägung des geistigen Erkenntnisbildes zu charakterisieren, deuten darauf hin, daß die Zusammenarbeit beider für unser menschliches Verstehen nicht ohne weiteres einsichtig ist. Das beweisen auch die verschiedenen Lösungsversuche, die selbst nach Annahme des intellectus agens innerhalb der Scholastik und auch noch innerhalb des Thomismus gemacht worden sind, die aber ebenfalls nicht ausführlich hier behandelt werden sollen. Notwendig ist, daß die Theorie über diese Zusammenarbeit den tätigen Verstand in der Weise darstellt und begründet, daß er den Zweck erfüllt, um dessentwillen er angenommen wird, und daß sie dabei sowohl das Kausalgesetz im allgemeinen und die Gesetze, denen die Ursachen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander unterworfen sind, berücksichtigt, als auch die eigentümliche Wesenszusammensetzung des Menschen aus Körper und Geist.

3. Es soll also dem geistigen Erkenntnisvermögen, dem möglichen

Verstand, ein Erkenntnisbild eingeprägt werden, durch das er fähig wird, die Wesenheiten der Körperbeschaffenheiten, die in ihrer Konkretheit von den Sinnen erkannt werden, dieser Konkretheit entkleidet zu erkennen. Eingeschaltet sei hier die Bemerkung, daß es sich nicht gleich und von vornherein um die *deutliche* Erkenntnis der betreffenden Körperwesenheiten handelt. Der tätige Verstand hat nicht die Aufgabe, schon bei der ersten Betätigung alle einzelnen Vollkommenheitsgrade erkennen zu machen, die das Wesen der nächstbesten durch die Sinne dargebotenen Körperbeschaffenheit besitzt. Das ist Sache wiederholter Betrachtung des Gegenstandes und der Wissenschaft. Es handelt sich vielmehr bei der ursprünglichen Begriffsbildung um die Erkenntnis der Wesenheit nach ihren allgemeinsten Merkmalen des Seins, der Einheit, der Beschaffenheit, der Substanz usw. Da der mögliche Verstand beim Erkennen von der Potenz zum Akt schreitet, von der Erkenntnis der allgemeinsten Merkmale zu den weniger allgemeinen und besondern, enthüllt auch der tätige Verstand nicht sofort die Wesenheit bis in ihre besondern Merkmale, sondern hält gleichen Schritt mit der Erkenntniskraft, in deren Diensten er steht.

Ohne die Unterscheidung zwischen der entitativen und der intentionalen oder erkenntnismäßigen Seite hier, wie überhaupt beim Erkennen, über Gebühr betonen zu wollen, müssen wir doch, um die Aufgaben besser zu verstehen, die die in Betracht kommenden Seinsheiten zu erfüllen haben, diese beiden Seiten oder Ordnungen auseinanderhalten. Beide Ordnungen sind ja auch ihrer Eigenart entsprechend von verschiedenen Gesetzen beherrscht, denen die Darstellung der Wirksamkeit des tätigen Verstandes aufs genaueste Rechnung tragen muß.

In der *erkenntnismäßigen* Ordnung haben wir also im Vorstellungsbild der Phantasie die Körperbeschaffenheit in ihrem Verquicktsein mit fremden Zutaten, d. h. mit der materiellen Individuation, der Existenz und andern Körperbestimmtheiten, die mit ihr verbunden sind. Im eingeprägten Erkenntnisbild des Verstandes dagegen ist die Körperbeschaffenheit frei von den individuellen Merkmalen, also nur nach ihrer Wesenheit, losgelöst von allem, was diese nicht ist, enthalten. Wenn die Körperbeschaffenheit auch nicht physisch in ihrer Stofflichkeit im Sinneserkennen enthalten ist, da dieses wie jedes Erkennen in einer intentionalen Vereinigung des Erkennenden mit dem Gegenstand besteht, so ist sie doch, weil das vom körperlichen Organ abhängige Sinneserkennen etwas Materielles ist, als *individuelle* Körperbeschaffenheit, also ebenfalls als etwas Materielles und Konkretes *intentionaliter*

in ihm enthalten. Diese intentionell-materielle Bestimmtheit aber, in der den Sinnen das Wesen der Körperbeschaffenheit verborgen ist, kann vom Verstand nicht aufgenommen werden. Infolgedessen muß die Wesenheit beim Übergang aus dem materiellen Vorstellungsbild in das geistige Erkenntnisbild (der Erkenntnisgegenstand geht ja als Form auf das Erkennende über) der individuellen Bedingungen entkleidet, sozusagen *intentionaliter entstofflicht* werden, um dadurch in intentionell-immaterieller Weise vom möglichen Verstand aufgenommen zu werden. Diese Entstofflichung des Sinnesgegenstandes im Vorstellungsbild und die Erkennbarmachung der Wesenheit des Sinnesgegenstandes vermittels des eingeprägten Erkenntnisbildes des möglichen Verstandes ist also die Aufgabe, die der tätige Verstand in der intentionalen Ordnung zu erfüllen hat.

Seine Tätigkeit unterscheidet sich demnach wesentlich von dem Abstrahieren, das die Sinne an ihrem Gegenstand vornehmen. Der Gegenstand der Sinne ist, getrennt von den Bestimmungen, die nicht zum Formalgegenstand des betreffenden Sinnes gehören, durch sich selbst aktuell sinnlich wahrnehmbar wegen der Proportion, die zwischen ihm und seinem Erkenntnisvermögen besteht — er kann selber auf den entsprechenden Sinn einwirken —, der Gegenstand des immateriellen Verstandes dagegen muß, weil zunächst im materiellen Vorstellungsbild in der Potenz enthalten, erst proportioniert, d. h. aktuell intelligibel gemacht werden. Deswegen ist neben dem geistigen Erkenntnisvermögen eine besondere geistige Abstraktionskraft erforderlich, während dasselbe Sinnesvermögen, das erkennt, seinen Formalgegenstand von den fremden Zutaten isoliert. Bei den Sinnen ist eben das Abstrahieren nur ein einfaches Aufnehmen des Formalgegenstandes ohne die andern Bestimmungen, die in Wirklichkeit mit ihm verbunden sind; beim Verstand dagegen ist es ein *positives Beeinflussen* des Vorstellungsbildes, bzw. des in ihm enthaltenen intentionell-materiellen Gegenstandes zum Zwecke der Erkennbarmachung der intentionell-immateriellen Wesenheit.

Dieses Abstrahieren des Verstandes setzt — das geht aus dem Gesagten hervor — zweierlei voraus: einmal, daß Wesenheit und Individuation, wenn auch in Wirklichkeit nicht real voneinander verschieden, doch formell nicht identisch sind. Die Individuation ist bei den körperlichen Dingen eine positive Seinsvollkommenheit, die zur Wesenheit oder zur Natur als solcher hinzukommt. Die Existenz, die ebenfalls im Bereich der Individuierung liegt, bzw. liegen kann, und

folglich auch vom Verstand außer acht gelassen wird — das direkte Verstandeserkennen geht auf die Wesenheit, nur nebenbei auf die Existenz; erst das reflektierende Denken erreicht ausdrücklich die Existenz —, ist nach thomistischer Lehre sogar real von der Wesenheit verschieden. Der tätige Verstand trennt also in der intentionalen Ordnung Seinsheiten, die in der Wirklichkeit untrennbar sind. Wie die Wesenheit in der Wirklichkeit nicht ohne Individuation, so ist sie auch nicht ohne Existenz, obgleich letztere mit der geschaffenen Wesenheit nicht real identisch, sondern real von ihr verschieden ist. Es ist eben etwas anderes, nicht ohne reale Existenz in der Wirklichkeit vorhanden sein, und etwas anderes, mit der Existenz real identisch sein, wie es z. B. auch für die erste Materie etwas anderes ist, nicht ohne substantielle Form und Existenz in der Wirklichkeit vorhanden, und mit der Form und der Existenz real identisch zu sein. Die in der Wirklichkeit vorhandene Wesenheit ist Realität (ens quo reale potentiale) nicht *durch* die Existenz (die im Gegensatz dazu ens quo reale actuale genannt wird), sondern *aus sich*, wenn sie auch als diese Realität in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist *ohne* Existenz — sie ist also als reale, *in der Wirklichkeit vorhandene*, Wesenheit real verschieden von ihrer Existenz —, wie auch die erste Materie das, was sie ist, nicht *durch* die Form (und die Existenz), sondern aus sich ist, wenn sie auch in der Wirklichkeit nicht *ohne* Form (und Existenz) vorhanden ist — sie ist also ebenfalls in der Wirklichkeit von der Form (und der Existenz) real verschieden.

Und die eine der in der intentionalen Ordnung getrennten Seinsheiten, die Wesenheit, übermittelt der tätige Verstand dem möglichen, die andern, die individuierenden, nicht.

Sodann wird, und zwar in erster Linie, vorausgesetzt, daß tatsächlich die Individuierung der Körperwesenheiten *auch von der Materie* herkommt, daß, wie die Thomisten ebenfalls lehren, das principium individuationis radicale und materiale die materia prima quantitate signata ist. Nur so ist es verständlich, warum die Einzelwesenheit für unsern Verstand nicht direkt erkennbar ist — dunkel und nebenbei wird sie ja miterfaßt — und erst von einer geistigen Kraft bearbeitet werden muß, damit der mögliche Verstand seinen Formalgegenstand erkennt. Man sieht, wie auch hier die Probleme, d. h. die verschiedenen Lehrstücke, in der thomistischen Philosophie ineinandergreifen und einander voraussetzen. Dadurch gewinnt aber das ganze Lehrgebäude und jeder einzelne Baustein an Festigkeit und Sicherheit.

Wenn nun also der tätige Verstand die Wesenheit von den materiellen Bedingungen absondert und sie so dem möglichen Verstand übermittelt, dann ist es formell nicht mehr die Wesenheit, die in dem betreffenden Sinnesgegenstand verwirklicht ist — diese Einzelwesenheit —, die der mögliche Verstand erkennt, sondern eine Wesenheit, die, weil von der Individuation absehend, mehreren Einzeldingen angehören kann — also, genau gesprochen, in der Möglichkeit allgemeine Wesenheit ist —. Denn da die wirkliche Wesenheit von der Individuation untrennbar, nur durch eine distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re von ihr verschieden ist, ist sie nicht mehr diese Einzelwesenheit, sobald die Individuation von ihr getrennt ist. Darum muß auch der mögliche Verstand ein Erkenntnisbild ausprägen, um in ihm seinen Formalgegenstand zu erkennen. Denn in seiner Abstraktheit existiert dieser nicht in der physischen Wirklichkeit. Was aber in der physischen Wirklichkeit existiert und auf die Sinne einwirkt, die konkrete Körperwesenheit, ist nicht direkter Verstandesgegenstand.

Der Gegenstand der Sinne verhält sich in dieser Beziehung anders. Er ist, wenn auch tatsächlich mit den fremden Zutaten, die nicht Gegenstand des betreffenden Sinnes sind, verbunden, doch durchweg real von ihnen verschieden und je nachdem selbst in der physischen Wirklichkeit von ihnen trennbar. Darum wird er auch durch die Weglassung dieser Zutaten beim Erkennen nicht verändert, sondern bleibt als Gegenstand der Sinne in der physischen Wirklichkeit.

Trotzdem ist auch das, was der Verstand als seinen Formalgegenstand erkennt, kein subjektives Gebilde desselben, sondern, wenn auch nicht die mit der Individuation in der physischen Wirklichkeit existierende Einzelwesenheit, so doch *die ohne Individuation in der erkenntnismäßigen Ordnung befindliche Wesenheit der Wirklichkeit.* Wie der Abstraktionsprozeß sich in der Erkenntnisordnung vollzieht — denn in sie haben bereits die Sinne den Gegenstand versetzt, an dem er sich vollzieht —, so befindet sich auch sein Ergebnis, der Formalgegenstand des Verstandes, in dieser Ordnung. Und wie die Tatsache, daß schon die *intentionale* Vereinigung der äußern Sinne mit ihrem Gegenstand kein Hindernis ist für das Erkennen dieses Gegenstandes in seinem physischen Ansich, sondern gerade dieses Erkennen selber — und wie die innern Sinne *in dem von ihnen ausgeprägten Erkenntnisbild* die durch die äußern Sinne vermittelten Gegenstände, die physischen Körperbeschaffenheiten selber, erreichen und nicht etwa bloß ein Abbild von ihnen —, so ist auch der Umstand, daß der Verstand auf die ohne

Individuation *in der erkenntnismäßigen Ordnung* stehende Wesenheit der Wirklichkeit terminiert, kein Hindernis für das Erkennen dieser Wesenheit, sondern jenes Erkennen selber. Der Verstand erkennt jene Wesenheit ohne Individuation, die mit der Individuation in rerum natura verwirklicht ist, und nicht etwa eine Ähnlichkeit oder ein Symbol von ihr oder sonst etwas im Verstand Vorhandenes oder Gewordenes, das nur auf sie hindeutet. Ist die körperliche Wesenheit auch nur in Verbindung mit der Individuation in der Wirklichkeit, so geht sie doch nicht in der Individuation auf, sondern bleibt an sich wahre, notwendige Merkmale umschließende Wesenheit. Und als solche erkennt sie unser Verstand, wenn auch nur, weil sie so in der erkenntnismäßigen Ordnung steht. Sie ist in diese ja nicht willkürlich vom Verstand hineinversetzt, er hat sie nicht aus nichts geschaffen oder aus sich erzeugt, sondern *aus der physischen Ordnung in sie hineingehoben.* Darum hat sein Formalgegenstand objektive Geltung und wird von ihm als etwas von ihm objektiv und subjektiv Unabhängiges und Selbständiges erkannt.

Nur weil und insofern die Wesenheit, die den Formalgegenstand unseres Verstandes bildet, in die Erkenntnisordnung erhoben ist, können wir auch von ihr sagen, daß sie mehreren Einzeldingen angehören kann oder angehört. Von der Wesenheit, insofern sie in der Wirklichkeit existiert, gilt dies natürlich nicht. Dadurch aber, daß sie in der Erkenntnisordnung abstrahiert ist, ist sie fähig, auf viele Einzeldinge hinbezogen zu werden oder, wie wir oben sagten, allgemeine Wesenheit in der Möglichkeit, natura universalis in potentia. Wird sie tatsächlich auf diese Einzeldinge hinbezogen, dann haben wir formell die allgemeine Wesenheit, obgleich die Wesenheit schon allgemeine genannt wird, bevor sie noch auf Einzeldinge hinbezogen, da sie also nur erst von der Individuation abstrahiert ist. Die Verallgemeinerung, die Universalitas, kommt also der Wesenheit oder Natur, wie auch das Abstrahiertsein, nur zu, insofern sie in der Erkenntnisordnung steht. Die Universalitas ist eine gedankliche Beziehung, also ein ens rationis, das von uns ebenfalls nicht willkürlich, sondern auf die Erkenntnis hin gebildet wird, daß in der Wirklichkeit mehrere Einzeldinge dieselbe spezifische bzw. generische Wesenheit besitzen oder besitzen können. Alle diese Dinge richtig zu erkennen, die verschiedenen Elemente, aus denen unsere Allgemeinbegriffe bestehen, eindeutig zu bestimmen, ist die ganze Kunst bei der Lösung des Universalienproblems. Freilich gehen die diesbezüglichen Wahrheiten deutlich nur unserm reflektierenden, wissenschaftlichen Denken auf, während einem für gewöhnlich

der Unterschied zwischen der erkenntnismäßigen Ordnung und der Wirklichkeit nur unklar und verworren vorschwebt. Darum ist man leicht geneigt, der Wesenheit der Wirklichkeit Merkmale der Erkenntnisordnung und umgekehrt, der Wesenheit der Erkenntnisordnung Merkmale der Wirklichkeit beizulegen, was naturgemäß unlösbare Schwierigkeiten zur Folge hat.

Zu erwähnen ist noch, daß, während der Akt des tätigen Verstandes kein Erkennen ist, der Akt des möglichen Verstandes, der die abstrahierte Natur erkennt, ein absoluter, kein vergleichender Erkenntnisakt ist. Vom vergleichenden Akt wird gleich die Rede sein. Der absolute Akt ist ebenfalls eine Art Abstraktion — jetzt aber das Wort in anderm Sinn genommen wie eben — und zwar in doppelter Weise : negativ und positiv. Negativ, insofern er zuerst den Ausgangspunkt, also das Einzelding, unberücksichtigt läßt, von dem die Natur abstrahiert ist, positiv, insofern er diesen Ausgangspunkt miterfaßt. Die abstrakte Natur als solche wird auch metaphysisches Allgemeine genannt. Denn die Metaphysik, oder besser die Wissenschaft im allgemeinen, betrachtet die Natur der Dinge unabhängig von ihren individuellen Bedingungen (de singularibus non datur scientia). Die Naturen sind aber durch die in Rede stehende Abstraktion frei von den individuellen Bedingungen.

Die auf die Einzeldinge als auf ihre inferiora aktuell bezogene, also allgemeine Natur wird durch einen vergleichenden Akt des möglichen Verstandes erkannt. Dieser Akt erkennt die abstrakte Natur als allgemeine, insofern er sie mit den inferiora vergleicht und auf sie hinbezieht. Er erkennt sie also vergleichend und hinbeziehend. Das braucht nicht vollbewußt und reflex, also in actu signato, zu geschehen, es genügt vielmehr der actus exercitus, durch den die Natur als zu den inferiora gehörig erkannt wird. Auch gehört dieser vergleichende Akt nicht der zweiten, sondern der ersten Tätigkeitsweise des Verstandes an, er ist einfache Wahrnehmung, nicht Urteil. Das Urteil spricht (wenn es ein bejahendes ist) die allgemeine Natur als Prädikat dem Subjekt zu : Sokrates ist Mensch. Das setzt aber voraus, daß die Zugehörigkeit und Bezogenheit der beiden Termini bereits erkannt ist. Der Akt, der dies erkennt, ist jene vergleichende einfache Wahrnehmung, durch die der Allgemeinbegriff, das logische Allgemeine, gebildet wird.

Für unsere Zwecke wäre also zu unterscheiden :

1. eine Abstraktion, die *a*) kein Erkennen ist (negative Abstraktion) :

die Tätigkeit des tätigen Verstandes ; *b*) die Erkennen ist, α) allgemein : jedes Erkennen, das sinnliche wie das Verstandes-Erkennen, insofern es die Gegenstände nur ausschnittweise erreicht ; β) im besondern der Akt des möglichen Verstandes, der die abstrakte Natur, das universale metaphysicum erkennt, sei es, daß er vom terminus a quo, dem Einzelding, von dem die Natur abstrahiert ist, absieht : negative Abstraktion, sei es, daß er ihn miterkennt : positive Abstraktion ;

2. ein Erkenntnisakt, der *a*) ein absoluter ist, d. h. den Gegenstand erfaßt, losgelöst (abstrahiert) von jeder Beziehung, die er zu andern Dingen hat : der Akt des möglichen Verstandes, der die abstrakte Natur erkennt, ohne sie auf die inferiora hinzuordnen, und oben Abstraktion (im weitern Sinn) genannt wurde ; *b*) der ein vergleichender ist, d. h. den Gegenstand positiv auf andere hinordnet, bzw. ihn in seiner Hinordnung auf andere erkennt, und entweder α) zur zweiten, bzw. dritten Tätigkeitsweise des Verstandes gehört, also Urteil oder Schlußverfahren ist : im Urteil wird die allgemeine Natur als Prädikat zum Einzelding als Subjekt in Beziehung gebracht und diese Beziehung ausgesprochen, oder β) der einfachen Verstandeswahrnehmung angehört : der Akt des möglichen Verstandes, der das universale logicum, d. h. die abstrakte Natur in ihrer Beziehung zu den Einzeldingen erkennt.

Dem Gesagten zufolge erstreckt sich der Einfluß des tätigen Verstandes — zunächst in der intentionalen Ordnung — auf beide Erkenntnisvermögen, auf das sinnliche, die Phantasie, und das geistige, den möglichen Verstand, indem er im Vorstellungsbild der erstern die Körperwesenheit von den materiellen Bedingungen befreit und sie dann als geistige Erkenntnisform dem möglichen Verstand im eingeprägten Erkenntnisbild übermittelt. Voraussetzung ist dabei die innige Verbindung der beiden Erkenntniskräfte bzw. die Unterordnung der sinnlichen unter die geistige und die Beeinflußbarkeit der erstern durch den tätigen Verstand. Die Phantasie selber bietet letzterm nur ihren Gegenstand dar. Eine weitere Tätigkeit kommt ihr bzw. ihrem Vorstellungsbild in der intentionalen Ordnung nicht zu.

Allenfalls kann man das Vorstellungsbild bzw. den in ihm enthaltenen Sinnengegenstand vorbildliche Ursache nennen, aber nur in analoger Weise, insofern der tätige Verstand die dem betreffenden Sinnesgegenstand *entsprechende* Wesenheit dem möglichen Verstand erkennbar macht.

4. In der *entitativen* Ordnung vollzieht sich der Vorgang in folgender Weise. Freilich kann dabei die eben behandelte intentionale Ordnung

nicht vollständig außer acht gelassen werden. Das geistige Erkenntnisvermögen, der mögliche Verstand, muß von der Potenz zur Setzung eines Aktes geführt werden, dessen Terminus im Vorstellungsbild der Phantasie auch nur in der Potenz enthalten ist. Die Aktuierung vollziehen das Vorstellungsbild und der tätige Verstand in der Weise, daß sie dem möglichen Verstand ein Erkenntnisbild einprägen, durch das dessen Indifferenz hinsichtlich des zu erkennenden Gegenstandes aufgehoben wird. Die aktuelle Einprägung ist zugleich auch die Applikation des Vermögens.[1] Das Erkenntnisbild selber wird vom möglichen Verstand als akzidentelle Form aufgenommen, wirkt also als Formalursache, während der mögliche Verstand ihm gegenüber Materialursache ist. Es ist ein geistiges Akzidens wie der mögliche Verstand selber und befähigt diesen, nunmehr einen, auf einen bestimmten Gegenstand gerichteten Erkenntnisakt zu setzen. Letzterer emaniert aus dem durch das Erkenntnisbild determinierten möglichen Verstand. In welcher Weise verursachen also Vorstellungsbild und tätiger Verstand das eingeprägte Erkenntnisbild?

Wirkursache, und zwar *Hauptwirkursache*, ist ohne Zweifel der tätige Verstand. Denn zu diesem Zweck wird er gefordert. Das Bewirkte ist eine geistige Form, hat also in erster Linie eine geistige Wirkursache. Aber auch das Vorstellungsbild ist *Wirkursache*. Denn die Determination dieser Form, daß sie diese *bestimmte* Wesenheit repräsentiert, ist etwas Positives und muß eine Wirkursache haben. Der tätige Verstand allein ist diese Wirkursache nicht. Denn sein Einfluß determiniert und spezifiziert nicht, er ist immer und überall derselbe. Die Determinierung des geistigen Erkenntnisbildes muß also dem Vorstellungsbild zugeschrieben werden, wenn es auch *aus sich allein* nicht imstande ist, diese über ihm liegende Wirkung hervorzubringen. In der Tat, ist das Vorstellungsbild ein anderes, dann ist es auch das Erkenntnisbild. Das Vorstellungsbild hierbei nur als Materialursache anzusprechen, weil es sich mit dem tätigen Verstand in derselben Seele befindet, und als Vorbild, gemäß dem dieser allein das Erkenntnisbild wirkursächlich hervorbringt (Suarez), geht nicht an. Dadurch, daß beide in derselben Seele sind, ist der tätige Verstand keineswegs genügend determiniert zur Hervorbringung eines bestimmten

[1] Wir betrachten also hier die erste Erwerbung der geistigen Erkenntnisbilder. Aber auch beim Gebrauch der bereits erworbenen sind tätiger Verstand und Vorstellungsbild tätig: siehe unten.

Erkenntnisbildes. Denn die Phantasie, in der sich unmittelbar das Vorstellungsbild befindet, und der tätige Verstand sind zwei real verschiedene Seelenkräfte, von denen die eine nicht dadurch determiniert ist, daß die andere es ist.

Aber auch Mit- oder Teilursache, die mit dem tätigen Verstand auf derselben Linie stände, kann das Vorstellungsbild nicht sein, eben weil es etwas Materielles, das Erkenntnisbild aber auch in seiner Determinierung etwas Immaterielles ist. Es kann darum nur untergeordnete, *werkzeugliche Wirkursache* sein. Aber nicht in der Weise, daß es der Tätigkeit des tätigen Verstandes nur äußerlich assistierte und infolge der Belichtung durch den tätigen Verstand im möglichen Verstand (im eingeprägten Erkenntnisbild) die Wesenheit aufleuchten ließe (Cajetan und andere). Eine solche äußerliche Assistenz kann ebenfalls nicht wirkursächlich etwas hervorbringen. Dazu muß das Vorstellungsbild selber mittun. Es kann aber nicht mittun, wenn es nicht *von innen heraus* die Kraft dazu hat. Darum wird es, wie dies bei der werkzeuglichen Wirkursache nach der Lehre der Thomisten durchweg der Fall ist, von der Hauptursache, dem tätigen Verstand, *innerlich erhöht,* d. h. vergeistigt und so instand gesetzt, die über ihm liegende geistige Wirkung im möglichen Verstand hervorzubringen : der tätige Verstand eliziert aus ihm unmittelbar, bevor der mögliche Verstand erkennt, *eine vorübergehende Kraft, eine geistige akzidentelle Form oder Beschaffenheit, die er ihm nach Art einer Bewegung, einer fließenden Seinsheit mitteilt.* Vermöge dieser Kraft, zu deren Hervorbringung es als Materialursache mitwirkt, bringt das Phantasma das geistige Erkenntnisbild hervor. Das Vorstellungsbild wirkt also in doppelter Weise, gleichsam in zweifacher Kraft : in eigener und in Kraft der Hauptursache : in eigener, indem es als *Material*ursache an der Hervorbringung der fließenden Beschaffenheit, die auch werkzeugliche Kraft genannt wird, teilnimmt ; in Kraft der Hauptursache, indem es durch die werkzeugliche Kraft *wirkursächlich* das geistige Erkenntnisbild hervorbringt. Damit ist, worauf oben hingewiesen wurde, sowohl die Reihe der Ursachen lückenlos geschlossen, als auch der Forderung entsprochen, die die Ursächlichkeitsgesetze stellen : unmittelbar und durch sich selbst ist das materielle Vorstellungsbild nur Material- nicht Wirkursache eines geistigen Effektes, nämlich der ihm vorübergehend mitgeteilten geistigen Beschaffenheit. Und doch ist es wiederum Wirkursache des geistigen Erkenntnisbildes, aber nicht unmittelbar und durch sich selbst, sondern vermittels der fließenden geistigen Kraft,

die der tätige Verstand in ihm hat entstehen lassen und an der es als Materialursache beteiligt ist.

Das Vorstellungsbild ist also werkzeugliche Wirkursache in eigener Weise. Es beeinflußt die Tätigkeit der Hauptursache nicht in der Weise, daß es, wie dies gewöhnlich bei den physischen wirkursächlichen Werkzeugen der Fall ist, direkt auf *das Subjekt* einwirkt, auf das sich auch die Tätigkeit der Hauptursache bezieht, sondern dadurch, daß es *dieser Tätigkeit* den Untergrund für die Hervorbringung der sie modifizierenden Beschaffenheit darbietet. Der werkzeugliche Einfluß der Schreibfeder bezüglich der zu schreibenden Buchstaben z. B. kommt in der Weise zur Geltung, daß infolge der Berührung und des Widerstandes der Schreibfeder die auf dem Papier entstehenden Buchstaben je nach der Beschaffenheit der Schreibfeder so oder so, dick oder dünn ausfallen, wobei der charakteristische Schriftzug dem Schreiber als der Hauptursache zuzuschreiben ist. Das Vorstellungsbild dagegen berührt den möglichen Verstand, das Subjekt, in dem das geistige Erkenntnisbild entsteht, nicht, weil es das nicht kann, sondern gibt den materiellen oder potentiellen Untergrund ab, aus dem der tätige Verstand die geistige Kraft eliziert, die seine Tätigkeit bei der Hervorbringung des geistigen Erkenntnisbildes beeinträchtigt.

Darum kann man das Entstehen des geistigen Erkenntnisbildes auch vom Standpunkt des tätigen Verstandes aus betrachten und sagen : Wirkursache des bestimmten geistigen Erkenntnisbildes ist der tätige Verstand. Aber seine Wirksamkeit ist modifiziert durch das Vorstellungsbild. Denn er wirkt nicht ohne weiteres und direkt auf den möglichen Verstand ein, sondern zunächst auf das Vorstellungsbild und bringt mit dessen Hilfe die vorübergehende Kraft hervor, durch die beeinflußt er dann im möglichen Verstand das bestimmte Erkenntnisbild bewirkt. Die Ursächlichkeit des tätigen Verstandes ist eben immer dieselbe, während die Verschiedenheit der Erkenntnisbilder von der Verschiedenheit der Vorstellungsbilder kommt, die jeweils etwas anderes gegenständlich enthalten.

Das Vorstellungsbild ist also zwar Materialursache (und Vorbild, siehe oben), und insofern hat Suarez recht. Aber es ist unmittelbar nicht Materialursache des geistigen Erkenntnisbildes, sondern der werkzeuglichen Kraft, ein Umstand, der für sein wirkursächliches Zusammengehen mit dem tätigen Verstand ausschlaggebend ist. Bezüglich des geistigen Erkenntnisbildes muß es mehr sein als Materialursache, sonst hat das Bestimmtsein desselben keine genügende Wirkursache : es ist

werkzeugliche Wirkursache, aber in der Weise, daß es Materialursache der fließenden Kraft ist, durch die es befähigt wird, werkzeugliche Wirkursache zu sein. Kann es als körperliche Ursache auch nicht unmittelbar und aus sich Wirkursache eines geistigen Effektes sein, so liegt es nicht außerhalb seines Könnens Materialursache der fließenden Kraft zu sein. Denn einmal ist diese fließende Kraft, wie der hl. Thomas sagt (De veritate 27, 4 ad 5), streng genommen weder etwas Körperliches noch etwas Unkörperliches, sondern « virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens ». Sodann darf auch bezüglich der entitativen, wie oben bezüglich der intentionalen Ordnung, nicht außer acht gelassen werden, daß das Vorstellungsbild, bzw. die Phantasie, weil sie in dem der verstandbegabten Seele wesensgemäß unterworfenen Körper sind, dem Verstande gegenüber eine Hinordnung und Unterwürfigkeit besitzen, auf Grund deren es diesem, d. h. dem tätigen Verstand, möglich ist, die werkzeugliche Kraft aus dem Vorstellungsbild zu eduzieren. Die *verstand*begabte Seele ist *als solche* Körperform und teilt sich im besondern dem *sinnen*begabten Teil mit, um sich diesen zum Zweck der *Verstandes*betätigung dienstbar zu machen. Das Vorstellungsbild hat also im Menschen (und nur in ihm) sozusagen schon von Natur aus einen gewissen Anteil am Rationalen, am Geistigen. Darum inhäriert auch die fließende Kraft dem Vorstellungsbild als akzidentelle geistige Form nicht in der Weise, wie die geistige Seele dem Körper als substantielle Form angehört. Der Körper ist an sich etwas rein Materielles und Potentielles. Zudem enthält die Seele in sich in erhabener Weise das Körpersein und informiert infolgedessen vollkommen den Körper, dem sie zugeordnet ist. Die fließende Kraft aber hat das Körperliche nicht in erhabener Weise in sich, darum haftet sie dem Vorstellungsbild nur vorübergehend an und insofern dieses im Menschen wesensgemäß auf das Geistige hinbezogen ist.

Hier zeigt sich deutlich die Angemessenheit bzw. der Zweck der Zusammensetzung des Menschenwesens aus Körper und Geist. Der Körper soll dem Geist dienen, in der erhabensten Betätigung, die der Mensch hat, im Verstandeserkennen. Es zeigt sich aber auch in der werkzeuglichen *Wirk*ursächlichkeit des Vorstellungsbildes dem geistigen Erkenntnisbild gegenüber, wie sehr der Menschengeist bei seiner Begriffsbildung auf *die Sinne* angewiesen, wie der Sinnesgegenstand *bestimmend* für den Verstandesgegenstand ist, ja, wie die im *materiellen Sinnesgegenstand* enthaltene *Körper*wesenheit, im geistigen Verstand von Materialität und Potentialität befreit, *den Formalgegenstand dieses*

Verstandes bildet. Die thomistische Lehre von dem *wirkursächlichen* Zusammengehen des Vorstellungsbildes mit dem tätigen Verstand ist deshalb die einzige stichhaltige Begründung und Rechtfertigung des gemäßigten Realismus, das heißt, der durch das untrügliche Bewußtsein bezeugten Tatsache, daß unser Verstandesgegenstand *bewußtseinsjenseitig* ist und daß seine Bewußtseinsjenseitigkeit *in der körperlichen physischen Außenwelt verankert ist.* Alle Theorien, die dem Vorstellungsbild eine andere als werkzeugliche Wirkursächlichkeit zuschreiben und den tätigen Verstand zur einzigen Wirkursache des geistigen Erkenntnisbildes machen, schwächen den bestimmenden Einfluß des Sinnesgegenstandes auf den Verstandesgegenstand und damit dessen *sinnenbegründete reale Objektivität* ab, und rücken ihn in etwa schon in die Bewußtseinsdiesseitigkeit des Verstandes hinein, *versubjektivieren* ihn, wie andererseits die vollständige Ablehnung des tätigen Verstandes oder die Leugnung des nur untergeordneten Einflusses der Sinne auf das Verstandeserkennen, den die reale Objektivität des Verstandesgegenstandes gänzlich verflüchtigenden Subjektivismus bzw. groben Sensualismus zur notwendigen Folge hat. Wird der tätige Verstand durch den Sinnesgegenstand (das Vorstellungsbild) nicht *wirkursächlich* unterstützt, dann muß er aus dem verstandlichen *Subjekt* herausholen, was die *objekt*geladenen Sinne nicht geben können : der Verstandesgegenstand ist mehr bewußtseinsdiesseitig als bewußtseinsjenseitig. Fehlt aber der Einfluß des tätigen Verstandes vollständig, dann muß der Verstandesgegenstand, da er anders nicht aus den *objektiven* Sinnesgegebenheiten herausgehoben werden kann, in seinem ganzen gegenständlichen Wert vom erkennenden *Subjekt* hergeleitet, d. h. für vollständig bewußtseinsdiesseitig erklärt werden, während umgekehrt, wenn die Sinne allein für den Verstandesgegenstand ausschlaggebend sind, ein Unterschied zwischen diesem und dem Sinnesgegenstand nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Das oben beschriebene Zusammengehen von Vorstellungsbild und tätigem Verstand allein gewährleistet die Bewußtseinsjenseitigkeit des Verstandesgegenstandes und berücksichtigt zugleich dessen relative Bewußtseinsdiesseitigkeit. Die *Form* unserer Verstandesbegriffe, *das Abstrahiertsein, die Verallgemeinerung* des Formalgegenstandes unseres Verstandes, entstammen dem denkenden Subjekte ; sie sind das Werk unseres Verstandes, aber ihr *Inhalt, die abstrakte, verallgemeinerte Natur oder Wesenheit* selber, ist subjektunabhängig, objektiv durch die Sinne vermittelt, bewußtseinsjenseitig.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß der tätige Verstand,

wie er sich als Akzidens des möglichen Verstandes real von diesem unterscheidet, so auch in der Kategorie der Beschaffenheit nicht derselben Unterart angehört wie der mögliche Verstand. Letzterer ist eine unkörperliche passive Potenz, ersterer eine unkörperliche aktive.[1] Auch kann er nur in uneigentlichem, analogem Sinne Verstand genannt werden, da nicht verstehen, sondern verstehen machen seine Tätigkeit ist.

Er ist natürlich nicht immer in Tätigkeit, in actu secundo. Wohl ist er durch sich selbst, ohne daß er, wie der mögliche Verstand, durch ein eingeprägtes Erkenntnisbild, durch irgend eine Seinsheit vervollständigt werden müßte, in actu primo. Aber auch er muß, wie er selber den möglichen Verstand appliziert, von der Potenz zum Akt, vom actus primus zum actus secundus, geführt werden. Dies geschieht entweder durch den Willen oder unmittelbar durch die erste Ursache, Gott. Der Wille appliziert den tätigen Verstand, wenn wir aus freiem Antrieb denken, sei es, daß wir dabei erstmalig Begriffe bilden, sei es, daß wir bereits erworbene von neuem gebrauchen. Es ist klar, daß in beiden Fällen der tätige Verstand wirksam ist und infolgedessen appliziert werden muß. Da unser Verstand in diesem Leben in seiner Betätigung ständig auf die Mitwirkung der Phantasie angewiesen ist, beeinflußt der tätige Verstand die Phantasie (die Vorstellungsbilder) nicht nur, wenn neue Begriffe erworben werden, d. h. also, wenn Erkenntnisbilder dem möglichen Verstand neu eingeprägt werden, sondern auch, wenn bereits eingeprägte Erkenntnisbilder, die, wie bei den drei letzten innern Sinnen so auch beim Verstand, das Erkenntnisvermögen entitativ in actu primo remoto habituell informieren (siehe oben unter II c 3), im Augenblick des aktuellen Erkennens, also in actu primo proximo und in actu secundo, zur erkenntnismäßigen Information des möglichen Verstandes gebracht werden sollen. Auch in diesem Falle ist die Phantasie mit ihren Vorstellungsbildern der Sache oder wenigstens des sprachlichen Ausdrucks des Gegenstandes aktiv beteiligt, muß also auch vom tätigen Verstand dazu befähigt werden, während dieser seinerseits von einem andern Beweger in Tätigkeit versetzt werden muß. Bei der freiwilligen Verstandesbetätigung, von der gerade die Rede ist, bewegt derselbe Willensakt, der die Phantasie zum Gestalten der Vorstellungsbilder, bzw. zum Bereitstellen und Ordnen derselben

[1] Potenz und Impotenz bilden die zweite Art der Gattung Beschaffenheit.

bewegt, auch den tätigen Verstand, auf diese Vorstellungsbilder seinen erhöhenden und abstrahierenden Einfluß geltend zu machen.

Wenn der Wille den tätigen Verstand nicht appliziert, dann tut es die erste Ursache, Gott selber. Dies ist sicher der Fall, wenn der Mensch zum ersten Mal im Leben zu denken (und zu wollen) beginnt, also, wie man sagt, zum Gebrauch der Vernunft gelangt. Voraussetzung ist dabei, daß die Phantasie, die wesentlich an das körperliche Organ, das Gehirn, gebunden ist, soweit entwickelt ist, daß sie den Einfluß des tätigen Verstandes aufnehmen kann. Ebenso bewegt Gott unmittelbar den tätigen Verstand, wenn die Kette unserer Gedanken und Wollungen durch irgend einen Umstand, z. B. durch den Schlaf, unterbrochen worden ist und das Denken ohne unser Zutun von neuem anhebt, und überhaupt, wenn uns von selbst ein Gedanke kommt, wenn irgend etwas, das nicht unser Wille ist, komme es von innen oder von außen, uns zum Denken anregt, z. B. die mit dem Ohr vernommenen Worte dessen, der zu uns spricht. In allen diesen Fällen, ganz gleich wiederum, ob es sich um die Erwerbung neuer oder den Gebrauch erworbener Begriffe handelt, ist, das ist natürlich die Voraussetzung, unsere Phantasie in Tätigkeit. Aber sie allein vermag den möglichen Verstand nicht zum Denken zu applizieren. Darum handelt Gott nur der uns verliehenen Natur und körperlich-seelischen Organisation entsprechend, wenn er, da die Phantasiebilder zur Aufnahme des Einflusses des tätigen Verstandes bereit stehen, letztern selber und damit auch den möglichen Verstand in Tätigkeit versetzt. Ein ständiges Eingreifen Gottes in die alltäglichen Betätigungen der Menschen in geschöpflichem Sinne, ein immer neues Sichbetätigen von Seiten Gottes anzunehmen, wäre dabei natürlich ebenso absurd und dem Begriff des Actus purus widersprechend, wie wenn man Gott überhaupt bei der Erschaffung der Welt und der Menschenseelen, bei der Erhaltung und Leitung des Weltganzen ein fortwährendes Sichbewegen zuschreiben wollte. Die ganze Veränderung, die Entstehung und Bewegung findet statt auf Seiten der Geschöpfe. Gott bleibt dabei der Unveränderliche und doch ewig Tätige, der Actus purus, das Ens movens immobile, bei dem jeder transitus de potentia ad actum vollständig ausgeschlossen ist. Die Phantasie selber kann ihrerseits wiederum, wie auch schon angedeutet wurde, verschiedene Beweger haben, die sie zur Tätigkeit bringen, von der ersten Ursache wird sie nur mittelbar appliziert. Zu bemerken bleibt noch, daß der tätige Verstand wie in der Zeit vor dem Vernunftgebrauch, so auch nach dem Austritt der Seele aus dem

Körper ohne Tätigkeit ist. Er ist aber auch in der getrennten Seele als geistige Potenz vorhanden, die ihre Tätigkeit von neuem aufnimmt, sobald die Seele wieder mit dem Körper verbunden ist.

Zum Beschluß des dritten Abschnittes unserer Abhandlung können wir hervorheben, daß auch die Untersuchung der Erkenntnisweise unseres Verstandes, ähnlich wie die unserer Sinneserkenntnis, den organischen Zusammenhang und die zielsichere Zusammenarbeit unserer Erkenntnisvermögen, insbesondere der Phantasie, des tätigen und des möglichen Verstandes, wie auch das lückenlose Ineinandergreifen ihrer Erkenntnisgegenstände und deren Verankerung in der körperlichen Außenwelt dargetan hat. Sind auch unsere Erkenntnisvermögen und ihre Funktionen, sind auch die Körperbestimmtheiten, die sie erkennen, an sich verschieden, so verschieden, daß sich bezüglich ihrer, Bestimmungen wie Körperlichkeit und Geistigkeit, Materialität und Immaterialität, Konkretion und Abstraktion, Zufälligkeit und Wesentlichkeit, Individualität und Universalität unterscheiden lassen, so ist es doch in Wirklichkeit der körperliche Gegenstand in seiner *Ganzheit*, mit seinen zufälligen, akzidentellen und seinen wesentlichen Bestimmtheiten, der an die Pforte der Erkenntnisvermögen anklopft und erkannt sein will. Und andererseits arbeiten Phantasie (die Sinne), der tätige und der mögliche Verstand, in derselben sinnlich-geistigen Seele wurzelnd und von ihr als von der gemeinsamen Zentrale aus in Tätigkeit versetzt, einträchtig zusammen, um in den Besitz ihres Gegenstandes zu gelangen. Freilich wird die Einzelwesenhaftigkeit des körperlichen Gegenstandes von uns nicht erkannt — das Stoffliche kann eben die Schwelle des Geistes nicht überschreiten, darum bleibt hier ein unerkennbarer Rest —. Aber wenn uns auch die Einzel*wesenheit* als solche unzugänglich ist, ihr *Dasein* wird doch vom Verstand nicht minder wie von den Sinnen erfaßt. Nicht nur wird es bei der direkten Erkenntnis der allgemeinen Wesenheit des körperlichen Einzeldinges dunkel und nebenbei miterkannt, es wird auch vom reflektierenden Denken, das das direkte stets begleitet, ausdrücklich festgestellt. Darum hebt auch der Verstand das Wesenhafte, das er am körperlichen Einzelding als seinen Formalgegenstand erkennt, nicht aus den Tiefen des erkennenden Subjektes hervor, er holt es auch nicht vom Himmel herab, sondern fördert es aus dem Schoße des Einzeldinges selber ans Tageslicht. Denn in ihm liegt es realiter, wenn auch potentialiter verborgen und begehrt schon bei den äußern Sinnen mit um Einlaß.

(Schluß folgt.)

Kleine Beiträge.

Nochmals:
Die Realdistinctio bei Thomas von Aquin.

(Interpretation von lectio 2, IV. Metaphysicorum.)

Nach meinen längern Ausführungen über die Realdistinctio von Essenz und Existenz bei Thomas hat mich ein verehrter Kollege einer reichsdeutschen Hochschule, der Thomas ebenfalls für einen Anhänger der Distinctio hält, aufmerksam gemacht auf Ausführungen *Fr. Pelsters* S. J., die mir völlig entgangen sind. Pelster glaubt, im Kommentar des Aquinaten zu IV. Metaph. lectio 2 [1] den unwiderleglichen Beweis für das Gegenteil gefunden zu haben. Thomas soll daselbst klipp und klar jene Realdistinctio geleugnet haben.

Sowohl das Ansehen dieses verdienten Historikers, als auch und vor allem das angeblich durchschlagende Gewicht, das er der erwähnten Lectio zuschreibt, veranlassen mich zu einigen speziellen Ausführungen.

Erteilen wir vorerst Pelster selber das Wort. Er sagt : « An den Stellen aber, wo Thomas sich mit der Frage « Distinctio realis » oder « rationis » beschäftigt, verwirft er klar den realen Unterschied. Da ist vor allem Metaph. l. 4, lect. 2. Im Anschluß an Aristoteles und Averroës bringt er hier genau dieselben Beweise gegen den realen Unterschied, wie sie Albert, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Petrus von Auvergne und zahllose andere bieten. Diese Lectio ist von solcher Beweiskraft, daß bis heute nicht ein einziger *ernster* Versuch gemacht ist, die Stelle anders zu deuten. Die seit Hourcade beliebte Erklärung, die auch R. G. (Roland-Gosselin) sich zu eigen macht, Thomas hätte nur bestreiten wollen, das « esse » sei ein « accidens » oder eine zweite Natur, scheint durchaus ungenügend. Es möge doch einmal ein Thomist den Versuch machen, die ganze Lectio, Satz für Satz, so zu interpretieren, daß die reale Unterscheidung nicht verworfen wird. » So Pelster. [2]

Ich wage es, wenn auch nicht als der Erste, der berühmten Lectio einen ganz andern Sinn zu geben als wie Pelster. Und der Versuch, Pelster zu widerlegen, soll ein sehr *ernster* sein. Allerdings kann ich dem Leser nicht die ganze Lectio, Satz für Satz, vor Augen führen. Aber das hat

[1] In der Vivès-Ausgabe : IV. Met. lect. 1 « Hic procedit ad ostendendum » (B. 24, 466).

[2] « Scholastik », Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie, III. Jahrg. (1928), S. 265.

ja Pelster auch nicht getan. Immerhin wird der Leser, den Text bei Aristoteles und Thomas Satz für Satz prüfend und kontrollierend, das, was ich in folgenden Punkten sage, verstehen und richtig werten.

1. Welches ist die eigentliche *Hauptfrage*, die Thomas in jener Lectio 2 im engen Anschluß an Aristoteles behandelt ? Das ist bei beiden, Aristoteles [1] und Thomas, die bekannte These : « ens re est unum ». Beide begründen die These mit folgenden Gedankengängen : das ens — ὄν — muß real dasselbe sein, wie das unum — ἕν —, denn das ens kann weder dem « unum », noch das unum dem « ens » etwas Reales beifügen, denn jedes Beigefügte wäre wieder ein ens und ein unum. Das ist auch der Grund, warum stets beide das Werden und Vergehen der Dinge teilen. Wieder sind ens und unum ein und dasselbe, das jede Substanz konstituiert und ihr daher per se zukommt. [2] Die These und die Beweise dafür sind unanfechtbar, denn das ens transcendentale, ontologisch als Inbegriff jeder Realität gefaßt, kann nicht von etwas anderm real verschieden sein, da es ut sic jede Realität umfaßt. Diese These und die Beweise dafür hat nun Pelster neben Thomas auch bei Averroës, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines . . ., also bei den Gegnern der Realdistinctio, vorgefunden. Daraus zieht er den Schluß : also war Thomas ein Gegner der Realdistinctio.

Allein diese Argumentation hat ein scharfes Häcklein. Man gestatte uns die wichtige und springende Frage : Drücken die beiden Sätze : « ens re unum » und « essentia re existentia » dasselbe aus ? So meint Pelster. *In Wahrheit sind sie zwei ganz verschiedene Thesen.* Das hätte Pelster schon daraus erkennen können, daß alle Anhänger der Realdistinctio die erste These, ens re unum, mit Thomas und Averroës bis auf den heutigen Tag voll und ganz unterschreiben mitsamt den Beweisen, die zweite These aber — essentia re existentia — mit aller Entschiedenheit ablehnen. In jedem thomistischen Lehrbuch steht der Satz : Das Sein ist real dasselbe wie das Eine, von dem es nur logisch unterschieden wird. Aber ein tieferer Grund : Der Unterschied der beiden Sätze springt dann machtvoll in die Augen, wenn man bedenkt, daß man über das Verhältnis von Essenz und Existenz erst disputieren kann, wenn vorher feststeht, daß das Sein unteilbar ist, daß es nicht « Nichtsein » sein kann, d. h. daß es *eines* — unum — ist. Steht das nicht vorher fest, so haben weder die Begriffe « Essenz » und « Existenz » einen Sinn, noch kann man über ihr Verhältnis, ob sie real oder nur logisch verschieden seien, irgend etwas determinieren. Der Satz « ens re unum » gibt unser heutiges *Identitätsprinzip*, ontologisch gefaßt, wieder, das ja die *Einheit des Seins* proklamiert, und nach dem Widerspruchssatze das erste Prinzip ist, auf dem nachher alle Begriffe und Sätze ruhen. Ich denke, zwei Sätze, von denen der zweite in seiner ganzen Wertung vom ersten abhängt und ihn voraussetzt, müssen doch

[1] Die lectio 2 in IV. Met. entspricht in der Didot-Ausgabe des Aristoteles = III. Met. c. 2 (II. 500. 41-501. 20). In der Berliner-Ausgabe vgl. IV. Met. c. 2. 1003-4.

[2] Arist. III. Met. c. 2 (II. 500. 41-501. 11). Berliner-Ausgabe 1003. Thomas, l. c.

voneinander verschieden sein! Damit ist zugleich nachgewiesen, daß jene *Beweise*, welche Aristoteles und Thomas für die Realidentität des ens und unum aufführten, und die Pelster zugunsten der Identität von Essenz und Existenz aufgeführt hat und denen er zwingenden Wert für seine These zuschrieb, mit dieser Frage *gar nichts zu tun haben*. Pelsters Argumentation beruht auf der *Verwechslung zweier ganz verschiedener Thesen*.

2. Wo mag der tiefere *Grund* dieser Verwechslung liegen? Er hat der thomistischen Realdistinctio von Wesenheit und Existenz einen ganz *irrigen Sinn* gegeben. Er faßt sie wie eine Distinctio zwischen « ens und ens » oder « res und res », während die Thomisten selbst das *ens* erst aus Wesenheit und Existenz als zwei Realitäten bestehen lassen. Daher Pelsters Gleichstellung der thomistischen These mit dem Satze: *ens* re unum. Immer und immer wieder haben die Thomisten mit de Maria S. J. gegen diese irrige Auffassung ihrer These Protest erhoben. Schon Alexander von Hales, Rupella und Albert, denen Pelster auch nicht gerecht wurde, haben diese Auffassung der Distinctio von sich gewiesen. Nicht anders Thomas selber. Er erklärt zwar, daß die Benennung ens ursprünglich vom actus der Existenz herkomme, aber auch die Essenz umfasse.[1] Ich habe anderwärts nachgewiesen, daß Thomas die Existenz nie ein « ens », sondern nur ein « esse » nennt.[2] Wer aber den Thomisten eine Distinctio der Essenz und Existenz im fälschlichen Sinne von ens und ens, von res und res zuschrieb, das war Suarez.[3] Er scheint Pelster auf die falsche Fährte und damit zur fatalen Verwechslung geführt zu haben. Soviel zum Hauptteil der berühmten Lectio 2.

3. Nur nebenbei, aber nicht unvermittelt, hat Thomas das Problem von Essenz und Existenz doch noch in seine Lectio hineingezogen. Das geschah im Anschluß an *Avicenna*. Der hatte, wie Thomas selbst erwähnt, die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz betonend, die « Einheit », also das unum, und die « Existenz » als ein *Accidens*, gleichsam als eine zweite zum Sein hinzutretende Natur, als ein « additum » des Seins, betrachtet.[4] Gegen das mußte Thomas reagieren, denn mit dieser Theorie bedrohte Avicenna unsere obige Hauptthese: « ens re est unum ». In welchem Sinne hat er reagiert? Hat er Avicennas Realdistinctio abgelehnt? Im Gegenteil, er sagt ausdrücklich: « **Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia,** non tamen est intelligendum, quod sit aliquod *supperadditum* ad modum *accidentis*, sed quasi constituitur per principia essentiae. »[5] Die Hauptthese « ens re unum » festhaltend, weist er das « unum » und « esse »-Existenz als Accidentia ab, gibt aber die Ansicht Avicennas: Wesenheit und Existenz sind real verschieden, zu, und zwar in dem Sinne:

[1] « Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia. » Ib. lect. 2 (24. 467).

[2] « Divus Thomas », Bd. 8 (1930), S. 370 ff.

[3] Disp. metaph. disp. 31, sect. 1, n. 3; sect. 6, n. 1.

[4] Thomas das. Vgl. dazu *M. Horten*: Die Metaphysik Avicennas (1907), S. 151 ff., 512; 532.

[5] Ib. (24. 467).

Das ens besteht aus essentia und esse (existentia) als den zwei konstituierenden Prinzipien. Das ist genau die thomistische Lehre von der Realdistinctio. Auch hier drückt er die Existenz, im Gegensatz zu Avicenna und Suarez, nicht mit « ens » aus, sondern mit « esse ». Anderwärts nennt er diese Compositio von « essentia und esse » in den Kreaturen, im Gegensatz zu Gott, ausdrücklich eine *realis.* [1] Thomas ist sich also *lehrinhaltlich* und *terminologisch* immer konstant geblieben.

Wie steht es also mit der berühmten Lectio 2 des hl. Thomas, die Pelster für ein unüberwindliches Bollwerk der Identität von Essenz und Existenz hielt ? Unsere Antwort ist folgende : Da, wo Pelster den hl. Thomas für die Leugnung der Realdistinctio eintreten läßt und bei ihm unbezwingliche Beweise für die Leugnung findet — Hauptfrage der Lectio 2 —, redet Thomas überhaupt nicht von Essenz und Existenz ! Da, wo er nebenbei das Problem von Essenz-Existenz berührt, hält er seine Ansicht von der Realdistinctio, seiner anderweitigen Lehre und Terminologie genau entsprechend, aufrecht. Nun möge der Leser selber die Lectio 2 kontrollieren und nachsehen, ob wir dem Texte Gewalt angetan haben.

G. M. Manser O. P.

Zur Frage :

Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnade ?

Gegen den Artikel von P. Emil Springer S. J. im « Divus Thomas » 1930, S. 421-31, schrieb Dr. Otto Lutz in der « Zeitschrift für katholische Theologie » 1931, S. 438-66, einen Gegenartikel, in dem er neuerdings die von P. Springer behauptete Allwirksamkeit der heiligen Eucharistie entschieden ablehnt.

Vorbedingung einer nutzbringenden wissenschaftlichen Kontroverse wäre, daß man die gegenteilige Meinung richtig erfaßt und darstellt. Das hat Dr. Lutz nicht getan.

L. (Dr. Lutz) schreibt : « Schon gleich die erste große Gnade, die der Kirche in ihrer Geburtsstunde zuteil wurde, und die für das religiöse Leben der Gesamtheit wie der einzelnen Gläubigen von unübersehbarer Bedeutung wurde, die *Sendung des Heiligen Geistes*, ist ohne Vermittlung der Eucharistie erfolgt. Oder will S. etwa behaupten, daß die Apostel schon *vor* dem Pfingstfest das heilige Opfer gefeiert und die heilige Spezies aufbewahrt hätten ? » (S. 441). « Wenn nun die Eucharistie als Wirkursache beim Vollzug aller Sakramente vorausgesetzt werden muß, wie ist dann überhaupt die *erste* Konsekration in der Kirche zustandegekommen ? Durch die noch nicht vorhandene Eucharistie ? Welche Absonderlichkeiten muß man doch in Kauf nehmen, wenn man solche Voraussetzungen macht ! » (445). —

[1] De Verit. q. 27 a. 1 ad 8 ; In lib. Boët. de hebdom. c. 2 (Vivès 28. 473-474)

Als wenn **S.** (P. Springer) jemals solche Voraussetzungen und Aufstellungen gemacht hätte! Von vornherein ist es doch selbstverständlich, daß die These von der Allwirksamkeit der Eucharistie nur gilt vom vollendeten messianischen Reiche auf Erden. Und ganz ausdrücklich schreibt S.: « Christus an sich ist im Judenlande gewandelt, hat den Heiligen Geist gesendet, nicht das Sakrament » (« Divus Thomas » 1931, S. 216).[1] In einem Artikel: « Die Eucharistie als Quelle aller Gnaden » (Pastor bonus 1917–18, S. 481)[2], schrieb er zum status quaestionis: « Dabei ist dann drittens noch vorausgesetzt, daß es sich um die Zuwendung der Gnade in der vollendeten messianischen Ordnung handelt. Ehe die Eucharistie bestand, konnte ihr selbstverständlich noch keine Gnade entströmen, ebenso wie auch von der Menschheit Christi noch keine Gnade ausgehen konnte, bevor sie bestand. In seinem Artikel im Gregorianum schrieb er zur These, daß die Eucharistie Quelle aller Gnaden ist: « Patet etiam propositionem esse intelligendam de ordine messiano qui nunc est, non de tempore antecedenti, quum sacrificium eucharisticum nondum celebraretur » (1928, 119). Die Thomasstelle von der Allursächlichkeit versieht er mit einer Einklammerung: « Was immer Wirkung des Leidens des Herrn ist, das alles ist auch (in der vollendeten messianischen Ordnung auf Erden) Wirkung dieses Sakramentes » (Pastor b. 1919–20, 314; die Einklammerung ist damals gemacht worden!). Dort auch S. 313: « Ehe dieses Himmelsbrot vorgelegt, aufgetischt war, konnte es gar nicht, auch nicht geistig genossen werden. Usus sacramenti non potest esse ante ejus institutionem. » So auch Gregorianum 1928, 128 u. 129.

Damit erledigt sich auch, was L. inbezug auf Thomas sagt, er habe nicht die Allursächlichkeit der Eucharistie lehren können, weil nach ihm die Taufe lange vor der Eucharistie eingesetzt wurde. Vor der Eucharistie hatte eben die Taufe ihre Wirksamkeit aus Christus und nicht aus der Eucharistie. Aber dann wäre die Wirkkraft der Taufe « von Christus in specie propria auf Christus in specie sacramenti abgelenkt worden? » (457). Natürlich. Denn Thomas sagt ja: « Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum, et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. » Im Alten Bunde kam alles Leben aus dem Verbum incarnandum; erst nach der Menschwerdung konnte es kommen aus dem Verbum incarnatum, erst nach der Einsetzung der Eucharistie aus dieser. « Sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti », gilt eben erst von der vollendeten messianischen Ordnung. Bevor das eucharistische Opfer existierte, konnte selbstverständlich aus ihm noch nicht

[1] L. schreibt, daß er den Artikel, aus dem diese Worte entnommen sind, vor der Veröffentlichung des seinen gelesen, und bemerkt dazu: « Nach Durchsicht des Artikels (von S.) kann ich mit Befriedigung feststellen, daß S. keine Momente beigebracht hat, die in meinen Ausführungen nicht schon berücksichtigt wären » (S. 466). Daß S. da das Gegenteil von dem lehrt, was L. ihm zuschreibt, hat er nicht berücksichtigt.

[2] Auf diese wie auch auf seine andere einschlägige Arbeit hatte S. im Artikel, gegen den L. polemisiert, nachdrücklich hingewiesen.

die Gnade fließen. Sie kam, wie S. darlegt, vor der Menschwerdung aus dem Verbum incarnandum, konnte nach der Menschwerdung aus der Menschheit Christi (als causa instrumentalis) kommen, aber erst nach dem Pfingstfeste aus der Eucharistie (Pastor b. 1919–20, 312 u. 325).

L. schreibt, daß S. « weit entfernt vom Verständnis des hl. Thomas, kein Bedenken trug, Christus und Eucharistie schlankweg zu identifizieren (450) ; Thomas unterscheidet sorglich — was S. nicht getan hat — zwischen Christus an sich (in specie propria) und Christus in der Eucharistie » (455), man müsse also nach S. folgern, daß « die Eucharistie richtet », « die Gottlosen endgültig und efficaciter zur Hölle verdammt » (451). — Auch hier ist der wahre Tatbestand ein ganz anderer. **S.** hat geschrieben : « Es ist wohl zu unterscheiden zwischen Christus an sich und dem Sakrament. Christus an sich ist nicht das Sakrament, und das Sakrament ist nicht Christus an sich, sondern nur Christus unter den Gestalten, Christus ut contentus, quatenus contentus sub speciebus. Es geht nicht an, nur Christus an sich zuzuschreiben, was das Sakrament tut, oder dem Sakrament, was Christus an sich tut. Das Sakrament wirkt in der Kommunion, nicht Christus an sich, nicht Christus insofern er im Himmel ist ; Christus an sich ist im Judenlande gewandelt, hat den Heiligen Geist gesendet, nicht das Sakrament. Und so darf man nicht dem Sakramente die Heiligung als Wirkung zuschreiben, die Christus an sich, unabhängig vom Sakramente, nicht wegen seiner Gegenwart unter uns und wegen dieser seiner Verbindung mit der Kirche, verursachen würde. Ein solcher transitus wäre unstatthaft und ist nicht von Thomas und den Vätern gemacht worden, wie Suarez meint. Sondern sie schreiben tatsächlich die allgemeine Gnadenwirkung, Heiligung, nicht Christus an sich, sondern dem Sakramente zu, d. h. Christo, quatenus est sub speciebus, und zwar wegen Joh. 6. Darnach ist eben alles Leben von dem Himmelsbrote, das da ist das zu essende Fleisch Christi und sein zu trinkendes Blut, so daß man ohne Genuß dieses Fleisches und Blutes das Leben nicht hat, durch den Genuß es empfängt. Dies Fleisch und Blut, das genossen werden muß, ist nun aber nicht Christus an sich, sondern eben die Eucharistie, Christus, quatenus est sub speciebus » (« Divus Thomas » 1931, 216 f). « Tantum illa bona sunt ab Eucharistia, quae sunt a Christo, quatenus est sub speciebus, a Christo eucharistico, quae, ut ita dicam, e speciebus emanant. Quae bona non e speciebus emanant, illorum fons non est Eucharistia. Propterea non est fas dicere : Eucharistia, Christus eucharisticus, sedavit tempestatem in mari, resuscitavit Lazarum, sanavit aegrotos Evangelii, dimisit peccata paralytico et peccatrici. Illa enim fecit Christus seorsum a speciebus ; igitur non sunt ab Eucharistia. Et ideo quae bona spiritualia promanarent a Christo, uti est nunc in coelo, et non promanarent e speciebus, illorum fons non esset Eucharistia » (Gregorianum 1928, 619). « Est Christus in Eucharistia cum tota virtute sua salvifica, non enim aliquam partem hujus virtutis in coelo reliquit. Sed hoc nondum sufficit, ut stet propositio nostra II (die da lautet : Eucharistia etiam ut sacramentum, scilicet ut Christus nobis praesens et hostia ab Ecclesia oblata, est fons omnium donorum spiritualium). Requiritur insuper, ut Christus illa dona det ratione specierum, ratione Eucha-

ristiae, ratione praesentiae suae in Eucharistia » (ib. p. 122). Aus alledem zu folgern, daß die Eucharistie richtet, die Gottlosen zur Hölle verdammt, wäre sicherlich eine sehr verfehlte Logik ; denn das Gericht erfolgt seorsum a speciebus, und die ewige Verdammnis kommt von Christus an sich. Nicht S. verwechselt Christus an sich und die Eucharistie, sondern die tun es, welche bei Stellen, in denen die Eucharistie, das Sakrament, als Quelle aller Gnaden bezeichnet wird (so im Römischen Katechismus, bei Leo XII., den Vätern, dem hl. Thomas) schlankweg erklären : Das ist nicht die Eucharistie, sondern Christus an sich.

L. schreibt da noch : « Er (Thomas) unterscheidet sorglich — was S. nicht getan — zwischen dem geistigen Genuß Christus an sich und dem geistigen Genuß des Sakramentes » (455). — Aber auch das hat **S.** mit Thomas getan. S. schreibt, den bei den Vätern beliebten Ausdruck des Essens gebrauchend : « Das Leben der Gerechten des Alten Bundes bestand darin, daß ihre Seelen das Verbum nondum incarnatum aßen. Das Leben der Gerechten nach der Menschwerdung, aber vor der Eucharistie, bestand darin, daß ihre Seelen das Verbum incarnatum aßen, d. h. Leben aus der Menschheit Christi schöpften (das ist der geistige Genuß Christi an sich !). Das Leben der Gerechten im vollendeten messianischen Reiche auf Erden besteht im Genuß der Eucharistie ; es gibt da nicht mehr ein Essen des Verbum incarnatum ohne Genuß der Eucharistie (weil eben jetzt alle lebensvolle Vereinigung mit Christus kraft der Eucharistie, der Quelle aller Gnaden, geschieht, weil sie geschieht kraft dieses Brotes, das vom Himmel kommt und der Welt Leben gibt) ; das Christentum ist die eucharistische Religion. Unsere Seligkeit im Himmel wird darin bestehen, daß wir nicht mehr die Eucharistie, sondern das Verbum incarnatum unverhüllt genießen » (Pastor b. 1919–20, 325). Im Gregorianum : « Neque post incarnationem, sed ante Eucharistiae institutionem manducaverunt justi tunc viventes Eucharistiam mere spiritualiter ; habuerunt enim, ut censeo, unitatem corporis mystici (videtur enim dignitas humanitatis Christi requirere, ut a primo momento ejus existentiae gratia non potuerit haberi nisi per unionem cum illa), sed non ex Eucharistia, quippe quae nondum esset. Nunc in ordine messiano completo omnes, qui gratiam sanctificantem recipiunt (etiam Judaei, Mohamedani etc. bonae fidei) tantum per manducationem Eucharistiae illam suscipiunt ; non enim habetur gratia nisi in unitate vitali corporis mystici ; haec autem nonnisi per manducationem Eucharistiae acquiritur » (1928, 129). Und ausdrücklich sich auf Thomas berufend : « Er (Thomas) besteht darauf, daß Glaube und Liebe zu Christus nicht genügen (zum rein geistigen Genuß der Eucharistie), sondern eine Beziehung auf die Eucharistie, ja auf die Kommunion da sein muß, sonst könne man höchstens sagen, daß Christus, nicht aber die Eucharistie gegessen werde : Manducat enim spiritualiter Christus qui fidem et caritatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum, non tamen manducat talis spiritualiter hoc sacramentum, sed solum ille cui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum. Daß man dabei die Wirkung der Eucharistie erfährt, ergibt sich daraus, daß dies Sakrament (als Ursakrament) die Quelle aller Gnaden

ist. Denn was immer Wirkung des Leidens des Herrn ist, das alles ist auch (in der vollendeten messianischen Ordnung auf Erden) Wirkung dieses Sakramentes ; denn dies Sakrament ist nichts anderes als die Zuwendung des Leidens des Herrn an uns » (Pastor b. 1919–20, 312).

L. sieht nicht ein, warum nach S. nicht auch der Empfang von bloß aktueller Gnade ein geistiger Genuß der Eucharistie sein sollte und schreibt : « Wir hätten dann die interessante Folgerung, daß beispielsweise schon die allererste Gnade, mit der das Heilsgeschäft anhebt (initium fidei) und bei der der Sünder noch weit von der vollkommenen Liebe und Reue und dem Verlangen nach dem Sakrament entfernt ist, ein « geistiger Genuß der Eucharistie » wäre. Wann hat man je so etwas in der Theologie gehört ? » (449). — **S.** aber hat geschrieben : « Non manducat sacramentum (d. i. hier Eucharistiam neque spiritualiter), qui vitam spiritualem non accipit. Dicit enim Christus Dominus : Qui manducat meam carnem ... habet vitam aeternam. .... Qui me manducat, et ipse vivet propter me. Unde qui vitam non recipit, hoc sacramentum non manducat. Et ratio hujus rei interna haec est : In vita naturali per manducationem fit talis intussusceptio atque assimilatio, ut cibus et manducans ad unum corpus adunentur, et una anima informentur. Unde etiam in vita supernaturali manducatio tunc tantum locum habebit, si cibus, qui est Christus sub speciebus, et manducans ad unum corpus mysticum adunentur, et homo vitam Christi et ejus Spiritum, scilicet Spiritum Sanctum, qui est anima Ecclesiae, participet. Non autem accipit homo talem unionem vitalem nisi cum gratia sanctificante. Unde si haec non accipitur, non habetur manducatio » (Gregorianum 1928, 123). « Die Akte der fides und spes informis wären hier auch nach dem vorhin zu V. 52 b Gesagten (daß nämlich die Eucharistie Quell aller Gnaden ist) von der Eucharistie abzuleiten. Sie sind noch kein Genuß der Eucharistie, auch nicht ein rein geistiger, weil durch sie der Mensch noch nicht mit dem Fleische Christi ein Leib wird, wie die Speise mit dem sie Essenden ein Leib wird. Sie sind ein Hinzutreten zum Genuß der Eucharistie, noch nicht ein Genuß derselben, aber doch eine Aufnahme von aktueller Gnade aus der Eucharistie. Daß die der Rechtfertigung vorangehenden Akte, obwohl die Gnade dazu aus der Eucharistie kommt, doch noch nicht ein Genuß, auch nicht ein rein geistiger Genuß derselben sind, ist streng festzuhalten. Denn das Tridentinum sagt, daß diejenigen rein geistlich dies Sakrament empfangen, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt. Sonach gibt es ohne Liebe und der mit ihr unzertrennlich verbundenen heiligmachenden Gnade keinen Genuß der Eucharistie, auch nicht einen rein geistigen. Nur dann kann ein solcher vorhanden sein, wenn Gnade und Liebe vermehrt oder die gratia prima empfangen werden » (Pastor b. 1917–18, 484). Die Frage, wer im vollendeten messianischen Reiche auf Erden die Eucharistie *nicht, auch nicht geistig ißt*, beantwortet S. so : « Zu diesen Nichtessenden gehören nur die, welche sich im Stande der Todsünde befinden, diese aber auch dann, wenn sie Glaube und Hoffnung haben und Akte dieser Tugenden erwecken ; denn wenn auch die Gnade dazu aus der Eucharistie kommt, fehlt doch

übernatürliches Leben, Umwandlung in Christus, unitas corporis mystici » (Pastor b. 1919–20, 318). Wenn auch, wie früher gesagt wurde, die bloß aktuellen Gnaden eine Kraftwirkung der Eucharistie sind, so ist doch deshalb der Empfang von solchen Gnaden noch kein Genuß der Eucharistie, denn das gewöhnliche Brot, das vor mir liegt und das ich sehe, übt auch durch die Rückstrahlung des Lichtes eine Kraftwirkung auf mich aus ; aber das bloße Sehen ist noch kein Genuß.

L. schreibt : « S. betont zu wiederholten Malen, daß Christus alle Gnaden nur spendet, insofern er in der Eucharistie gegenwärtig ist, und sagt ausdrücklich, daß er sie nicht gibt, inwiefern er im Himmel weilt (z. B. S. 430 f.). Der Verfasser möge überlegen, ob dies überhaupt möglich ist, da ja durch die Eucharistie nicht die *Substanz* Christi, sondern nur *seine Gegenwart* vervielfältigt wird und mit der *einen* Substanz auch jede von der Örtlichkeit unabhängige Tätigkeit *eine und dieselbe* bleibt » (441). — Aber da ist ja ganz offenbar von **S.** nicht gesagt, daß Christus im Himmel die Gnade nicht wirkt, sondern nur, daß er sie nicht wirken würde ohne Beziehung zur Eucharistie. Es schreibt ja S. auch kurz vor den Worten, auf die L. verweist : « Wenn Christus überhaupt mitwirkt, so ist diese Tätigkeit notwendig in Christo im Himmel und in jeder konsekrierten Hostie » (« Divus Thomas » 1930, 424, ein paar Seiten vor den Worten, in denen L. S. ganz das Gegenteil sagen läßt !). Gerade darauf, daß die gnadenwirkende Tätigkeit Christi überall sein muß, wo Christus ist, beweist S. ja, daß die Art und Weise, wie Suarez die Allwirksamkeit der Eucharistie widerlegen will, logisch zur Leugnung der realen Gegenwart führen würde. S. schreibt da : « Jedermann wird zugeben, daß es in erster Linie der Willensakt Christi ist, der die Gnade verursacht, der Willensakt, mit dem er diesem Kinde, das getauft wird, die Gnade gibt. Dieser Willensakt aber (der eben in Christo im Himmel ist, wie es ja offenbar der Sinn ist) muß notwendig auch (« auch » schreibt da S., denn im Himmel ist er nach ihm selbstverständlich) in der Eucharistie sein ; denn wäre er nicht da, so wäre das Willensvermögen Christi nicht in der Eucharistie, dann aber auch nicht die Seele Christi, dann aber auch nicht sein Leib ; denn alles das ist notwendig miteinander verbunden. Der Leib Christi kann nicht zu gleicher Zeit mit und ohne Seele sein, mit der Seele im Himmel, ohne sie in der Eucharistie ; die Seele hinwiederum kann nicht zu gleicher Zeit mit und ohne Willensvermögen sein, mit diesem im Himmel, ohne es in der Eucharistie. Das Willensvermögen aber kann nicht zu gleicher Zeit den Willensakt, mit dem jenem Kinde die Gnade gegeben wird, setzen und nicht setzen, setzen im Himmel und nicht setzen in der Eucharistie. Endlich kann jener Willensakt nicht zugleich die Gnade hervorbringen und nicht hervorbringen, hervorbringen vom Himmel aus, nicht hervorbringen von der Eucharistie aus, Ursache der Gnade sein und nicht Ursache sein, Ursache sein vom Himmel aus, nicht Ursache sein von der Eucharistie aus. So ist also jene Taufgnade, wenn sie Wirkung Christi ist, auch Wirkung der Eucharistie. . . . Alles in allem ist die Ursächlichkeit der menschlichen Natur Christi hinsichtlich der Gnadenwirkung damit gegeben, daß diese Natur hypostatisch mit dem Worte vereinigt ist ; diese Vereinigung ist

aber selbstverständlich vollständig die gleiche im Himmel und in der Eucharistie » (« Divus Thomas » 1930, 423; ähnlich Gregorianum 1928, 121). Da ist überall ganz ausdrücklich alle Gnadenwirkung Christo im Himmel und Christo in der Eucharistie zugeschrieben, und da tut nun L., als hätte S. sie Christo im Himmel abgesprochen! Nein, nicht die gnadenwirkende Tätigkeit wird von S. dem göttlichen Heiland im Himmel abgesprochen; im Gegenteil, die ist nach ihm ganz ein und dieselbe im Himmel und in allen Hostien, sondern gesagt wird nur von ihm, daß Christus diese Tätigkeit nicht ausüben würde, wenn er nicht in der Hostie wäre, wenn die Eucharistie nicht wäre, oder auch wenn die Kirche nicht durchs eucharistische Opfer mit Christus in Verbindung treten würde.

Mancher Leser der Innsbrucker theol. Zeitschrift wird sich bei der Lektüre des Artikels von Lutz gedacht haben: Was hat doch S. für verkehrte Ideen! Wie konnte eine Zeitschrift dafür ihre Spalten öffnen! Daß durch die Verdächtigungen und falschen Beschuldigungen, wie sie L. vorbringt, bei den Lesern der Innsbrucker Zeitschrift, welche den wahren Sachverhalt nicht kennen (und werden das nicht die allermeisten sein?), S.s Ruf schwer geschädigt wird, liegt auf der Hand. Selbstverständlich sind jene unwahren Aussagen von L. nicht als solche erkannt worden; es sind Versehen, aber Versehen, die er bei etwas mehr Aufmerksamkeit vermieden hätte, und die, da sie von den meisten seiner Leser nicht als Versehen und Irrtümer erkannt werden, ganz und gar die eben angegebene Wirkung haben.

E. S.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

J. Geyser : Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung. Regensburg, Habbel. 1929. 136 SS.

Th. Droege C. Ss. R. : Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Bonn, Hofbauer-Verlag. 1930. 107 SS.

St. L. v. Skibniewski : Kausalität. Paderborn, Schöningh. 1930. 128 SS.

1. Den schon in seiner « Erkenntnistheorie » (Münster i. W. 1922) und in seiner Schrift : « Einige Hauptprobleme der Metaphysik » (Freiburg i. B. 1923) unternommenen Versuch einer phänomenologischen Begründung des Kausalprinzips, bzw. des Prinzips vom zureichenden Grunde, bietet uns Geyser in dieser Monographie von neuem dar, die sich nach des Autors Zeugnis in hohem Maße für Seminarübungen eignet. Angenehm berührt die unbedingte, nüchterne Sachlichkeit, die ein aufrichtiges Ringen um die Wahrheit verrät, sowie der Ausdruck edelster Bescheidenheit. Das Buch zerfällt in drei Kapitel. Im ersten wird die Frage nach dem Prinzip vom zureichenden *Erkenntnis*grund kurz dahin beantwortet, daß nicht ein blindes Fürwahrhalten oder Glauben, sondern allein die unmittelbare oder doch mittelbare Evidenz die Wahrheitserkenntnis gewährleistet. Das eigentliche Problem enthält aber das Prinzip vom zureichenden *Seins*grunde (Pr. v. z. Gr.). Im zweiten Kapitel werden eine Reihe von Begründungsversuchen dieses Prinzips beurteilt und abgelehnt. Hier kommen nacheinander zur Sprache : Leibniz, Descoqs, Wolff, Gredt, Nink, Sladeczek, Jansen, Garrigou-Lagrange, Sawicki. Im dritten Kapitel legt G. seine eigene Ansicht dar.

Man wird des Autors Urteil über Leibniz, Wolff und Sawicki ohne weiteres unterschreiben und ihm auch in seiner Kritik an Descoqs zustimmen, der das Pr. v. z. Gr. aus dem Axiom « omne ens est verum » oder aus der allgemeinen Begreifbarkeit des Seins ableiten will. Denjenigen Scholastikern aber, die das Pr. v. z. Gr., sowie das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurückführen wollen, wird Verf. nicht gerecht. Hier ruht die Kernfrage. Nach G. ist eine solche Zurückführung unmöglich, da jeder dahin zielende Versuch eine petitio principii enthalte. Aus dem Kontradiktionsprinzip könne einzig und allein gefolgert werden, daß ein Gegenstand, solange er existiert, nicht zu gleicher Zeit nicht existieren kann. Das Pr. v. z. Gr. besage aber viel mehr ; es fordere außer der Tatsache des Existierens etwas, was sich zu dieser verhalte, wie der Grund zur Folge. Das sei aber ein ganz neuer Gedanke, der nie und nimmer ohne Zirkelschluß aus dem Kontradiktionsprinzip deduziert werden könne. Hier trägt eine Unklarheit Frucht, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht : es wird nicht genügend zwischen dem Pr. v. z. Gr. und dem Kausal-

prinzip geschieden. So unterschiebt G. unwillkürlich schon dem Pr. v. z. Gr. den Sinn, als erfordere es einen von dem Begründeten verschiedenen Grund. Dadurch wird es unberechtigterweise von vornherein auf die Wirkursache eingeschränkt. Dazu kommt, daß Verf., vielleicht durch eine vorwiegend naturwissenschaftlich-phänomenalistische Einstellung verführt, beim Kontingenten die Ursache nur für den Augenblick des Entstehens fordert. Es entgeht ihm so der Grundgedanke des Pr. v. z. Gr., das vom Sein ein inneres genügendes Fundiertsein und Unterschiedensein vom Nichts erheischt. Wenn nun ein Sein jetzt da ist, das vorher nicht da war, so beweist es eben durch diese Tatsache, daß es aus sich nicht genügend fundiert, vom Nichtsein verschieden ist, sondern dazu noch einer andern, äußern Grundlage d. i. einer Ursache bedarf. Dieses innere Wesensgesetz des Seins offenbart sich ohne weiteres dem vom Sein formierten Verstande.

Lehnt man die unmittelbare Einsichtigkeit des Pr. v. z. Gr. und des Kausalgesetzes ab, so wird man nie zu einer genügenden Begründung dieser Grundsätze kommen. Auch der Versuch G.s muß als verfehlt angesehen werden. Verf. selbst scheint die Schwäche seiner Position in etwa zu ahnen, indem er seine Ausführungen mit dem Satze schließt, der allerdings seiner Bescheidenheit alle Ehre macht : « Im übrigen möge, wer etwas Besseres weiß, etwas Besseres sagen ; denn es ist sicher nicht wichtig, daß ich recht behalte, wohl aber, daß die Wahrheit eines so fundamentalen und folgenreichen Satzes wie des allgemeinen Kausalgesetzes endlich einmal durch klare und sichere Gründe für immer festgelegt werde » (S. 135). G. wirft die Frage nach dem Grunde für bestimmte Gattungen von Gegenständen auf, für die Relationen, Eigenschaften, Wesenheiten und schließlich das Dasein. Es wäre im Interesse der Klarheit sicherlich besser gewesen, die Einteilung nach den verschiedenen Ursachen vorzunehmen. Die Ausführungen, z. B. über den « Grund » der Wesenheiten, hätten eine viel bestimmtere Linienführung gewonnen. Verf. wäre nicht unvermerkt allenthalben schon auf das « Dasein » der Wesenheiten zu sprechen gekommen. Um den Grund für das Dasein konzentriert sich naturgemäß die Schwierigkeit. Der Gedankengang sei kurz skizziert : Das Kausalgesetz läßt sich nicht a priori begründen ; wir müssen vielmehr die Erfahrung hinzuziehen. Die innere Erfahrung bezeugt uns, daß ein Kontingentes durch ein Seiendes Dasein hat, daß sein Dasein durch ein Seiendes erfolgt. Aber auch die äußere Erfahrung lehrt uns Gesetzmäßigkeit und nicht zufälliges Geschehen. Also ist das Kontingente Träger der Kausalrelation, und zwar nicht, weil es dieses oder jenes Wesen hat, sondern weil es Kontingentes ist. Da nun aber die Relationen immer in der Natur und den Eigenschaften der Dinge selbst wurzeln und daher aus den spezifischen Momenten der Gegenstände selbst hervorgehen, darum finden sich die spezifischen Relationen notwendig auch immer und überall, wo immer an Gegenständen jene spezifischen Momente sich finden. « Wenn also auch nur einmal das Dasein eines Kontingenten Träger der Gewirktheitsrelation ist, dann ist ausnahmsweise alles Träger dieser Relation, was im Besitz des spezifischen Fundamentes dieser Relation ist, d. h. alles, was Kontingenz und Dasein hat. » (119 ; vgl. auch 134.)

Hierzu ist zunächst einmal zu bemerken, daß des Verf. « Zurückweisung der Zufallshypothese » in der äußern Erfahrung eine offenbare petitio principii enthält. Auf die Frage « Wenn es aber für das Sehen gleichgültig wäre, ob die Netzhaut des Auges erregt wird oder nicht, warum in aller Welt ist es faktisch niemals so bei unserm Sehen ? » wird man beispielsweise ohne weiteres antworten : « Durch Zufall ! ». Sehen wir einmal ganz davon ab, daß es nicht richtig ist, das Wirken schlechthin eine Relation zu nennen, so ist vor allen Dingen der Schritt von *einigen* Kausalitätsrelationen auf deren Allgemeinheit offenbar ohne den so sehr gefürchteten Zirkelschluß nicht möglich. Er setzt nämlich das Kausalitätsprinzip voraus, wie jede unvollständige aber genügende Induktion. Außerdem resultiert eine Relation aus ihrem Fundament nur dann, wenn der terminus relationis existiert, also vorausgesetzt ist.

Zum Schluß sei es gestattet, noch auf einige Einzelheiten einzugehen. In der Schrift sind einige wohl beherzigungswerte Äußerungen grundsätzlicher Natur zerstreut, über den Sinn der Philosophie als Wissenschaft, über die Zurückhaltung, die man « Intuitionen » als Quelle der Gewißheit entgegenbringen soll u. a. Andere Äußerungen dagegen, z. B. über die « Philosophia perennis » (17), den gesunden Menschenverstand (68), rufen Widerspruch hervor. Die Bestimmung von certitudo metaphysica, physica und moralis ist nicht zutreffend : « Kein scharfer Übergang trennt die so bezeichneten logischen Zustände von dem der größern und geringern Wahrscheinlichkeit » (38). Allerdings sind an der falschen Wesensbestimmung der moralischen Gewißheit manche scholastische Autoren schuld, die diese tatsächlich als eine große Wahrscheinlichkeit schildern. Die Beispiele sind oft schlecht gewählt. Ein gutes Beispiel wäre die durchaus zuverlässige, aber in moralischen Gesetzen begründete Gewißheit, mit der es feststeht, daß ein Mensch ohne die Gnade sich von schwerer Schuld nicht frei halten kann. Die Ausführungen über Materie und Form, S. 101 f., sind durchaus ungenügend ; sie gelten nur von einer forma accidentalis, die ein unum per accidens aus verschiedenen, schon bestehenden Teilen zusammenfügt. Die Materie vollends ein « ausgedehntes Etwas » (103) zu nennen, der Farbe das Prädikat « Form » einfach abzusprechen (102), geht ganz und gar nicht an.

2. Mit großer Sachkenntnis und spekulativer Tiefe übernimmt es P. Droege, die aristotelisch-thomistische Lehre vom Kausalprinzip darzulegen und zu verteidigen. Zunächst legt er den Sinn des Kausalprinzips dar in seiner Formulierung : « Alles was wird, setzt notwendig eine Wirkursache voraus » (S. 17 f.). und umschreibt seinen analytischen Charakter als eines Urteils, bei dem das Prädikat eine Wesenseigentümlichkeit des Subjektes ist. Danach geht er daran, die verschiedenen Lösungsversuche, die er in die zwei großen Klassen der empiristischen und rationalistischen einteilt, darzulegen und zu beurteilen. Die Kontroversen nehmen einen breiten Raum der Ausführungen ein. Verf. kommt zu dem Resultat, daß allein die thomistische Lehre sich von Fehlschlüssen frei hält. Er legt mit großer Überzeugungskraft dar, daß St. Thomas implizite, aber bewußt das Kausalprinzip auf das Prinzip des zureichenden Grundes

zurückführe, das er zwar nicht in der Fassung, wie sie seit Leibniz allgemein wurde, aber doch ausdrücklich in seinen Schriften nennt. Diese Zurückführung findet sich am deutlichsten im 5. Kapitel des Opuskels « de ente et essentia ». Schließlich geht Dr. ausführlicher auf die Schwierigkeiten ein, die von den beiden neuern Hauptgegnern dieser Lehre, Hessen und Geyser, erhoben werden, und weiß ihnen u. E. mit guten Gründen beizukommen. Leider fehlt es der Schrift ein wenig an Relief. Das hat vor allem zur Folge, daß man oft Mühe hat, die Voraussetzung von dem zu unterscheiden, was zur Vertiefung des Verständnisses für das Kausalprinzip in seiner ganzen Fülle beigefügt ist. Übrigens sind gerade diese Ausführungen z. T. von besonderm Wert, z. B. die vorzügliche Darlegung der Erkenntnislehre, S. 57 ff. Wir können aber verstehen, daß ein Rezensent (Scholastik VI, 1931, S. 137 f.) der Ansicht ist, die Beweisführung Dr.s hätte nur für den zwingende Kraft, der mit dem Verfasser auf dem gleichen Boden auch in umstrittenen Fragen stehe. Gleichwohl ist das ein Irrtum. Verf. täte aber gut, den eigentlich schlagenden Beweis schärfer herauszuschälen. Sonst fürchte ich, daß er auf viele den Eindruck verfehlen wird.

Einigen der angeführten Autoren wird Dr. wohl nicht ganz gerecht. U. E. wird auch Gredt sich einer Vermittlung des Prinzips vom zureichenden Grunde nicht widersetzen. Das geht schon daraus hervor, daß er im 1. Band seiner « Elementa », n. 221 (4. Aufl.), unter den obersten Prinzipien nur das des zureichenden Grundes anführt und überall das Kausalprinzip als einen Spezialfall von jenem bezeichnet. Deswegen kann er die Ursachlosigkeit dem ens a se vindizieren.

Merkwürdigerweise scheint Verf. bei den Thomaszitaten nie anzugeben, wenn die betreffende Stelle in einer Responsio ad objecta zu finden ist (z. B. Note 57, S. 49). Als einen Mangel empfindet man das Fehlen der Verlagsorte bei den Literaturangaben, sowie eines Registers.

3. Die Schrift von Stephan Leo von Skibniewski ist gegen *Hessen* gerichtet, den Verf. aus aristotelisch-thomistischen Grundlagen heraus zu widerlegen sucht. Der äußerst belesene Verf. zeigt große Ehrfurcht vor der Lehre des hl. Thomas. Es finden sich manche treffliche Gedanken in seiner Schrift. Gegenüber allen Bestrebungen, die zeitliche Folge als wesentliches Merkmal von Kausalität aufzufassen, ist es sicher angebracht, Bewegungskontinuität und Kausalität voneinander begrifflich zu scheiden, ebenso mag es nützlich sein, im Instrument die Begriffe von bloßem Mittel und Instrumental*ursache* auseinander zu halten. Nur muß dies mit der nötigen Klarheit geschehen und darf nicht den Eindruck erwecken, als seien die jeweiligen Begriffspaare adäquat von einander verschieden. Im Ganzen genommen, ist aber die Lektüre dieses Buches außerordentlich unerquicklich. Am peinlichsten berührt die überaus starke polemische Haltung. Des Autors Ressentiment ist zwar in etwa begreiflich, angesichts einer Besprechung in den Literarischen Blättern der Kölnischen Volkszeitung (vom 24. Januar 1929, wörtlich zitiert S. 11 f.), in der Hessen des Verf. « Theologie der Mechanik » liebevoll bedenkt und u. a. die etwas sonderbare Behauptung aufstellt, der Gottesbeweis aus der Bewegung sei

für jeden ernst zu nehmenden Philosophen undiskutierbar geworden. Zum Besten des Buches trägt dies Ressentiment trotzdem nicht bei. Die vielen polemischen Ausfälle stören die Gedankenfolge und ruhige Entwicklung. Manchmal (S. 89 u.) werden sie geradezu beleidigend. Dem Autor sind mehrere Zitationsfehler und Ungenauigkeiten nachweisbar. Das Zitat S. 40, angeblich aus III. 62. 1, konnte ich nicht verifizieren. Wo es aber auch stehen mag, jedenfalls deutet es v. Sk. falsch aus. Die Worte : « Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum, creatio autem non est motus » gibt er wieder : « Movere motum est ratio instrumenti ..., d. h. Bewegung zu bewegen, fortzupflanzen, liegt im Wesen des Instruments. » In Wirklichkeit — darüber lassen die Parallelstellen gar keinen Zweifel — ist der Sinn aber der, daß das Instrument wesentlich zugleich bewegend und bewegt ist ; « motum » ist Partizipium. Wird in diesem Falle der Sinn nicht allzusehr geändert, so trifft das bei der S. 9 aus C. Gent. II. 37 zitierten Stelle nicht zu. Sie heißt : « Fieri non simul est causa esse rei, in his, quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur ; in his autem quae non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse. » Verf. benutzt diese Stelle als eines der stärksten Argumente für den Unterschied von Ursächlichkeit und Bewegungskontinuität : « Das Werden sei nicht zugleich auch Ursache des Seins .... » Nur ganz aus dem Zusammenhang gerissen, kann das Zitat diesen Sinn haben. Im Zusammenhang hat es eigentlich überhaupt keinen Sinn. Tatsächlich überzeugt ein Blick in die neue Leoninische Ausgabe, daß es sich hier um einen Textfehler handelt. Es heißt im Text : « Nam fieri non simul est *cum* esse rei. ... » Andere Zitate sind ungenau und ungenügend. Alles in allem, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, hier eine schnell hingeworfene Gelegenheitsbroschüre vor sich zu haben. Mit solchen Mitteln kann aber die Formulierung des Kausalprinzips, die sich an Descoqs anlehnt : « Jedes Sein ist Wirkung eines Intellektes » (S. 100), nicht plausibel gemacht werden. Vielleicht dürfen wir von dem gelehrten Verf. eine sachlichere Darlegung seiner Ansicht erhoffen.

Abtei St. Joseph (Westf.). P. *Leo von Rudloff* O. S. B.

H. Flatten : Die Philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz a. Rh., Görres-Druckerei. 1929. 195 S.

Es war ein begrüßenswerter Gedanke, die uns erhaltenen Werke des Wilhelm von Conches auch einmal auf ihre Systematik hin zu untersuchen. Wenn von mittelalterlichen Systemen die Rede ist, denkt man vorzüglich an das dreizehnte Jahrhundert, das ja in dieser Hinsicht wirklich das Größte geleistet hat. Aber das dreizehnte Jahrhundert hat nicht von Grund aus angefangen. Wilhelm von Conches, ein Schüler des Bernhard von Chartres und der Lehrer des Johannes von Salesbury, ist dafür ein umso interessanterer Beweis, als er nicht, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Aristoteles zum Führer gewählt hat, sondern Platon. « Platonisch ist die Kosmologie Wilhelms, platonisch seine Erkenntnislehre, platonisch seine

Psychologie. » (187) Aristoteles kommt nur in der Logik und der Wissenschaftslehre zur Geltung, z. B. in der Gliederung der theoretischen und praktischen Philosophie (24 f.). Doch auch Platon gegenüber weiß sich Wilhelm eine gewisse Selbständigkeit zu wahren. So lehnt er dessen Wiederinnerungstheorie ab (71 f.), ohne jedoch ganz bis zur aristotelischen Abstraktionslehre vorzudringen. Flatten hat in den acht Kapiteln: Wissenschaftslehre, Logik, Erkenntnistheorie, Ontologische Fragen, Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie, Theologie, Moralphilosophie, unter beständigem Hinweis auf die Quellen mit viel Fleiß und Sorgfalt alles zusammengetragen, was an philosophischen Gedanken in den Werken Wilhelms von Conches zu finden ist. Und wer diese Dissertation aufmerksam durchliest, erhält ein genügend klares Bild von der Philosophie des Mannes, der « wie kaum einer seiner Zeitgenossen es verstanden hat, ein das ganze Sein umspannendes System zu schaffen » (188). Die zwei Wesensmerkmale der Schule von Chartres waren ihr Platonismus und der Versuch, die Ergebnisse ihrer naturwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen « in einem kosmologischen System zusammenzufassen » (101). Das zeigt sich auch bei Wilhelm von Conches. Die Logik wird von ihm zwar für unbedingt notwendig zum Studium der Philosophie gehalten, aber nicht für einen Teil derselben. Die doch damals viel umstrittene Universalienfrage scheint ihn wenig interessiert zu haben (94). Auch die Ethik kommt zu kurz. Dafür sind die naturwissenschaftlichen Fragen, z. B. die Elementenlehre, umso ausführlicher behandelt. Und immer wieder ist es der Timaeus des Platon, an dem er sich orientiert. In der Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft und Autorität, Glauben und Wissen fußen seine Äußerungen durchgehends auf den Anschauungen Abaelards (33). Mit diesem teilt er auch das Geschick, nicht ganz frei geblieben zu sein von rationalisierenden Tendenzen (39 f.). Dagegen unterscheidet er sich von ihm nicht nur durch seine ganz und gar empirisch-naturwissenschaftliche Einstellung, sondern auch durch die anspruchslose Art, seine Lehre vorzutragen. Er sagt von sich selbst : « Soli veritati insudabimus ; maluimus enim promittere nudam veritatem quam palliatam falsitatem. »

Flatten hat es nicht versäumt, auch auf die Mängel im System Wilhelms hinzuweisen. Aber hier hätte er sich etwas genauer ausdrücken müssen. Liest man in seiner Schrift, W. habe « noch kein vollständiges System geschaffen » (17), sondern es finde sich bei ihm nur ein « Ansatz, ein System der theoretischen Philosophie zu schaffen » (188), aber er stelle in seiner Philosophie das gesamte Sein dar, « das Sichtbare wie das Unsichtbare, indem er in strenger Anordnung nacheinander behandelt : Gott, die Welt, die Dämonen, die Elemente im allgemeinen, die einzelnen Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde » (17) ; sodann, daß W. kein bloßer Eklektiker (18), vielmehr die naturphilosophisch-weltanschauliche Einstellung der Gesichtspunkt gewesen sei, unter dem unser Scholastiker die ganze Philosophie behandelt (187) ; endlich, daß sein systematischer Geist vermocht habe, die Bäche der verschiedenen Quellen in *ein* Strombett zu leiten, dessen Hauptzufluß von Platon herkommt (188), dann steigt in einem unwill-

kürlich die Frage auf: was ist denn noch mehr zu einem vollständigen System erforderlich? Die Ansichten über das, was zu einem System gehört, gehen heute zu sehr auseinander, als daß man diesen Begriff in einer solchen Untersuchung einfach als bekannt voraussetzen dürfte. Gleichwohl können wir den Verfasser zu seiner Arbeit nur beglückwünschen.

Rom (S. Anselmo). P. *Matthias Thiel* O. S. B.

J. Maritain : La Philosophie bergsonienne. Etudes critiques. — Seconde édition, revue et augmentée (Bibliothèque de Philosophie). — Paris, Marcel Rivière. 1930. LXXXVI-467 SS.

M. Jacques Maritain a réédité un livre qu'il avait publié en 1914. Le « revue et augmentée » de la seconde édition est pleinement justifié ; et même ceux qui se sont familiarisés avec les premières « études critiques » que M. Maritain a consacrées à la philosophie bergsonienne auront tout avantage à lire et à examiner cette édition nouvelle.

L'auteur n'a pas voulu refaire tout le livre ; il l'a édité, non comme il l'aurait écrit aujourd'hui, mais comme il voudrait l'avoir écrit il y a quinze ans. Nous le regrettons un peu. Nous avons assisté, en effet, à la maturation progressive de la pensée de l'auteur. Ses profondes réflexions et ses expériences de polémiste lui ont appris beaucoup ; et il est probable, en effet, que certains problèmes auraient été envisagés à d'autres points de vue si M. Maritain avait voulu écrire un livre nouveau.

Dans la première édition — il faut le reconnaître — le ton général était déplaisant. L'auteur n'est pas très respectueux pour ses adversaires. Il avait une tendance à dogmatiser « ex cathedra », qui a nui considérablement à l'action que pareil ouvrage aurait pu produire dans certains esprits. M. Maritain paraît s'en rendre compte. Dans la longue « préface » qu'il a ajoutée à sa seconde édition, il semble faire amende honorable pour certains écarts de langage. C'est touchant de sincère humilité ; mais nous croyons que l'auteur aurait pu se surveiller davantage encore. Dans une analyse, insuffisante d'ailleurs, de l'intuition (pp. 74-83), il ne cherche pas ce qui peut être exact dans les vues de Bergson, et traite les spéculations bergsoniennes à peu près comme on expédierait un mauvais travail de débutant prétentieux. L'évolutionnisme subtil de Bergson est fait d'un « savant dosage de contradictions pleinement acceptées » (p. 89). Tout cela est peu gentil, et non seulement inutile, mais déplorablement nuisible. Si M. Maritain se rappelait toujours que dans toute erreur il y a un noyau de vérité, si sa critique partait de là pour découvrir le point où la déviation commence, il se ferait écouter davantage, et il rendrait beaucoup plus de services à la belle et grande philosophie qu'il a prise sous son égide. Hâtons-nous d'ajouter que les dernières pages de l'ouvrage (pp. 383-397) placent Bergson dans une meilleure lumière : l'auteur reconnaît pleinement son incontestable mérite. Ce sont ces pages qu'il faut lire pour comprendre que les paroles de M. Maritain sont parfois plus dures que son cœur.

Peu de philosophes connaissent Bergson aussi bien que M. Maritain.

L'exposé des doctrines nous paraît irréprochable ; et la plupart des critiques sont certainement fondées. On peut évidemment se demander si ce qu'on a de Bergson, constitue sa philosophie tout entière. On attend toujours sa morale ; et suivant les indications d'une fameuse lettre, adressée au R. P. de Tonquédec, c'est bien là qu'on découvrira l'idée bergsonienne sur la divinité. Jusqu'ici nous n'avons qu'une vue sur l'homme et le monde, comme si ceux-ci constituaient un système clos. Notre jugement sera-t-il modifié par les écrits annoncés ? Nous ne croyons pas qu'ils pourront jamais rapprocher beaucoup la philosophie de Bergson de l'idée chrétienne. M. Maritain a écrit de belles pages à ce sujet (pp. 376-379). Le bergsonisme est irrémédiablement opposé aux idées fondamentales du christianisme. Il importe de le souligner pour dissiper certaines illusions tenaces.

Tout le monde connaît le très rigide thomisme de M. Maritain. Il voudrait que son livre pût servir d'introduction à l'étude de saint Thomas. On y trouvera, en effet, beaucoup d'indications excellentes. Son chapitre sur Dieu (pp. 205-248) est tout à fait remarquable. Les pages 305-321 contiennent un résumé magistral de la théorie thomiste sur le corps, sur l'âme et leur union. Mais nous doutons un peu que ces superbes doctrines puissent s'imposer, sous cette forme, à d'autres qu'à ceux qui en sont convaincus ; et surtout nous ne voyons pas très bien, comment leur énergique affirmation puisse servir de « critique des idées bergsoniennes ». Parfois même l'exposé des doctrines de saint Thomas ne nous paraît pas suffisamment adapté aux préoccupations actuelles ; leur valeur pour nos contemporains reste trop cachée. N'aurait-il pas été opportun, par exemple, de mettre en lumière la fécondité, très actuelle, de la théorie de la connaissance telle qu'on la trouve chez saint Thomas ? M. Maritain aurait pu insister sur l'activité et la fécondité de l'intelligence pour couper la racine à certaines illusions idéalistes. Les différentes intuitions, présentées systématiquement (on en énumère cinq ou six), auraient mis au jour une confusion de Bergson et mieux révélé une de ses faiblesses. Et le rôle que l'idée de l'être joue dans toute activité intellectuelle, aurait dissipé bien des hésitations. — L'analyse du temps (p. 193, pp. 290 et suiv.), assurément très thomiste, paraît cependant insuffisante devant certaines idées actuelles. — Le principe de causalité, si âprement discuté en Allemagne, même par des philosophes chrétiens, ne sera pas sauvé par ce qu'en dit M. Maritain (pp. 210-211, note). La « conscience » et le « degré » de la liberté mériteraient certainement une analyse plus profonde. Bref, à certains égards, le livre de M. Maritain retarde un peu ; c'est peut-être ce qu'il a voulu insinuer lui-même, lorsqu'il dit qu'il voudrait avoir écrit son ouvrage de cette manière il y a quinze ans.

Mais toutes ces remarques faites, nous ne pouvons pas nous dégager d'un sentiment de vraie reconnaissance envers le savant auteur. Si l'on veut étudier l'ouvrage de M. Maritain, on y trouvera un exposé précis de beaucoup de doctrines thomistes ; et surtout on sera solidement armé pour une étude critique de la philosophie bergsonienne.

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

Thomistische Literaturschau.[1]

I. Philosophie.[2]

A. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Franca L. S. J. — [*Allgemeines.*] — Caracteres fundamentaes do tomismo. — A Ordem 9 (1929) Sept. *2670*

Gilson E. — L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin. — VieInt 8 (1930) 46-62. *2671*

Gonzalez A. — S. Augustín y S. Tomás en la filosofía cristiana. — Archivo Augustiniano (1928) Sept. *2672*

Gorce M. M. O. P. — Néo-Thomisme et simple philosophie. De l'apport permanent de saint Thomas à la philosophie humaine. — Apol 50 (1930) 287-295. *2673*

Maritain J. — Antimodern. Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung. Übers. v. *F. Damaris.* Herausg. v. *K. Eschweiler.* — Augsburg, Filser. 1930. 200 SS. *2674*

Saitta G. — Il carattere della filosofia tomistica. — Giornale crit. della Filosofia Italiana 11 (1930) 257-271. *2675*

Steiner R. — Die Philosophie des Thomas von Aquino. Drei Vorträge. — Dornach (Schweiz), Goetheanum. 1930. III-131 SS. *2676*

Guinassi E. M. O. P. — [*Handbücher.*] — Problemi Filosofici. — Bologna. 1930. 190 SS. *2677*

Joannes a Sancto Thoma O. P. — Cursus philosophicus thomisticus. Nova editio a *B. Reiser* O. S. B. exarata. T. I. Ars Logica seu de Forma et Materia Ratiocinandi. — Taurini–Romae, Marietti. 1930. XVIII-839 SS. *2678*

Bespr.: BullThom 7 (1930) 140-148. — DivThom(Fr) 8 (1930) 333 f.

Gillet M. St. O. P. — [*Methode.*] — La méthode philosophique de saint Thomas et l'expérience. — Angel 7 (1930) 155-168. *2679*

Sertillanges A. D. O. P. — La méthode de saint Thomas d'Aquin. — VieInt 9 (1930) 40-62. *2680*

Acta. — [*Sammelwerke.*] Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aq. indictae, recurrente XV centenario

[1] In der « Thomistischen Literaturschau » finden in erster Linie alle im *thomistischen* Sinne geschriebenen Veröffentlichungen Berücksichtigung; aber auch jene *nicht-thomistischen* Publikationen, die auf den hl. Thomas oder auf seine und seiner Schule Lehre oder Geschichte Bezug nehmen, werden aufgenommen.

[2] Abgeschlossen Ende Januar 1931.

anno a felici transitu S. Augustini ac simul quinquagesimo anno a creatione eiusdem Academiae (Romae, 23-30 Aprilis 1930). — Taurini, Marietti. 1930. 344 SS. 2681

Bespr.: Greg 11 (1930) 603-609.

Signoriello N. — Lexicon Peripateticum Philosophico-Theologicum in quo Scholasticorum Distinctiones et Effata praecipua explicantur. Editio quinta. — Romae, Pustet. 1931. VII-470 SS. *2682*

B. Logik und Wissenschaftslehre.

Courtois J. O. P. — [*Induktion.*] — L'induction socratique. — DivThom(Pi) 32 (1929) 427-443. *2683*

Soy Miguel. — [*Logik.*] — Logística i Filosofía matemàtica. — Crit 6 (1930) 144-174. F. f. *2684*

Über Logik vgl. n. 2458.

Kostelnyk G. — Das *Prinzip der Identität.* — Grundlage aller Schlüsse. — Boh 7 (1929) 1-15; 65-102. *2685*

Sarri J. — [*Wissenschaft.*] — L'ideal de la Ciencia en la filosofia cristiana. — Crit 6 (1930) 76-80. *2686*

Hilckmann A. — Noëls Epistemologie. — PhJb 43 (1930) 338-356. *2687*

Bezieht sich auf *L. Noël*: Notes d'épistémologie thomiste (vgl. n. 51).

Maritain J. — Science et Philosophie d'après les principes du réalisme critique. — RThom 14 (1931) 1-46. *2688*

C. Naturphilosophie.

1. Cosmologie.

Fatta M. — [*Bewegung.*] — Nota sul movimento. — DivThom(Pi) 33 (1930) 440-445. *2689*

Christmann H. O. P. — Het *Hylemorphisme*: eene verklaring der stoffelijke wereld, volgens Aristoteles en S. Thomas. — ThomistTijdschr 1 (1930) 325-356. *2690*

Saz E. — El hilemorfismo y la ciencia química moderna. — EstudEcles 9 (1930) 480-517. *2691*

Fabbricotti C. — [*Individuation.*] — Commenti tomistici. Memoria sul quesito dell' individuazione. — Firenze, Pratesi. 1929. XXII-272 SS. *2692*

Eing B. — [*Licht.*] — Zur Natur des Lichtes. — DivThom(Fr) 8 (1930) 207-211. *2693*

Pérez del Pulgar J. A. — [*Materie.*] — Trascendencia filosófica de las investigaciones de la física matemática sobre la constitución de la materia. — EstudEcles 9 (1930) 367-377. Ff. *2694*

André H. — Neues zur Auffassung von P. Gredt über die Stoffzubereitung bei der chemischen Synthese. — DivThom(Fr) 8 (1930) 331 f. *2695*

Gorce M. M. O. P. — [*Naturgesetze.*] — L'Univers et ses lois. — Crit 6 (1930) 48-59. *2696*

Eing B. — Thomistische Grundsätze und Newton'sche Gesetze. — DivThom(Fr) 8 (1930) 317-328. *2697*

Maquart F. X. — [*Raum u. Zeit.*] — L'espace et le temps, règles universelles et à priori de la sensibilité. — RThom 13 (1930) 3-23. *2698*

Dehove H. — L'idée du temps et la mémoire. — RPh 30 (1930) 55-90. *2699*

Gauthier H. — [*Wellenlehre.*] — La mécanique ondulatoire. Son but — ses méthodes. — ArchPh 7 (1929–30) 111-151. *2700*

2. Psychologie.

Dwelshauvers G. — [*Allgemeines.*] — Traité de Psychologie. — Paris, Payot. 1928. 672 SS. *2701*
Bespr.: Schol 5 (1930) 431-433.

Friedel J. — *Biologie* et finalité. — Etudes théolog. et relig. (1930) 115-128. *2702*

Janssens P. O. P. — [*Evolution.*] — Proeve van wijsgeerig oordeel over het evolutionisme. — ThomTijdschr 1 (1930) 296-324. *2703*

Lortal R. — L'évolution actualisatrice et providentielle. — RApol 52 (1931) 39-48. *2704*

de Sinéty R. S. J. — Saint Augustin et le transformisme. — ArchPh 7 (1930) 496-524. *2705*

Fröbes J. S. J. — Gibt es eigenartige höhere, geistige *Gefühle?* — Schol 5 (1930) 169-191. *2706*

Cantagalli G. — [*Phantasma.*] — La filosofia del fantasma. — RivFilNeosc 22 (1930) 112-131. *2707*
Über die Seele vgl. n. 2465 2470.

André H. — Die στέρησις als Prinzip des Werdens im Lichte der neuen Chromosomenforschung. — DivThom(Fr) 8 (1930) 329-331. *2708*

André H. — [*Tod.*] — Das Problem des Todes im Lichte der Philosophie der Mechanik des P. Joseph Gredt. — DivThom(Fr) 8 (1930) 211-213. *2709*

Heidingsfelder G. — Die *Unsterblichkeit* der Seele. — München, M. Hueber. 1930. 376 SS. *2710*

Klingseis R. O. S. B. — Moderne Theorien über das *Unterbewußtsein* und die thomistische Psychologie. — DivThom(Fr) 8 (1930) 192-206; 381-405 (vgl. n. 2168). *2711*
Über Ursprung der Seele vgl. n. 2432.

D. Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik.

a) Ontologie.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Akt u. Potenz.*] — Le Primat de l'être sur le devenir. L'origine de la distinction de l'acte et de la puissance et de la théorie des quatre causes. — RThom 13 (1930) 201-216. *2712*

van Acker L. — [*Allgemeines.*] — Introduzão á metafísica tomista. — A Ordem 9 (1929) Sept. *2713*

Eibl H. — Aufriß einer Metaphysik. — JbOestLeoGes (1929) 25-76. *2714*

Fuetscher L. S. J. — Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik. — ZKathTh 54 (1930) 493-516. *2715*

Masnovo A. — Problemi di Metafisica e di Criteriologia (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Scienze Filosofiche, vol. XVII). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1930. 50 SS. *2716*

Stenzel J. — Metaphysik des Altertums (Handbuch der Philosophie, herausg. von A. Baeumler u. M. Schröter, 26. u. 31. Liefg.). — München–Berlin, Oldenbourg. 1929–31. 196 SS. *2717*

Dyroff A. — Über die Entwicklung und den Wert der *Ästhetik* des Thomas. von Aquino (in : Festgabe für Otto Stein). — ArchSystPh 33 (1929) 157-215. *2718*

Schulemann G. — Ästhetik. — Breslau, Borgmeyer. 1930. 238 SS. *2719*

Janssens P. O. P. — Een en ander over den wijsgeerigen grondslag der kunstphilosophie. — ThomTijdschr 1 (1930) 141-170. *2720*

Bezieht sich auf E. de Bruyne, Kunstphilosophie.

Sladeczek F. M. S. J. — [*Sein.*] — Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin. — Schol 5 (1930) 192-209.

Santeler J. S. J. — Die Lehre von der Analogie des Seins. — ZKathTheol 55 (1931) 1-43. *2721a*

Absil Th. — Gedanken über die Weise. — StudCath 7 (1930–31) 41-71 ; 73-101. *2722*

Söhngen G. — Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom « Ens et Verum convertuntur » als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. II, H. 4). — Münster i. W., Aschendorff. 1930. XIX-335 SS. *2723*

Bespr. : NSchol 5 (1931) 98 f.

Über Transzendentalien vgl. n. 2435.

b) Kriteriologie.

Boyer C. S. J. — [*Abstraktion.*] — La Philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction ? — NoudRTh 57 (1930) 817-830. *2724*

Noël L. — La présence des choses à l'intelligence. — RNéosc 32 (1930) 145-162. *2725*

Noël L. — L'intelligible. — RNéosc 32 (1930) 396-402. *2726*

Simonin H. D. O. P. — Immaterialité et intellection. — Angel 7 (1930) 460-486. *2727*

Vgl. hiezu auch : BullThom 7 (1930) 1-16, wo der Autor J. de Tonquédec S. J. : La critique de la connaissance (n. 2192) bespricht.

Simonin H. D. O. P. — [*Erkenntnisakt.*] — L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection. — Angel 7 (1930) 218-248. *2728*

Fernkorn C. M. – [*Erkenntnistheorie.*] — Denken und Erkennen. Eine grundwissenschaftliche Untersuchung zur scholastiken Logik und Erkenntnistheorie. — Greifswald, Bamberg. 1930. 71 SS. *2729*

Rez. : ThR 29 (1930) 506.

Nink C. S. J. — Neuzeitliche und scholastische Erkenntnistheorie. — StZt 120 (1931) 308-310. *2730*

De Petter D. O. P. — Nieuwe richting in de thomistische kennis en zekerheidsleer. — ThomTijdschr 1 (1930) 76-86. *2731*

Behandelt das Werk von Maréchal : Le point de départ de la Métaphysique.

de Vries Jos. S. J. — Intuition und Abstraktion. Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie. — Schol 5 (1930) 393-400. *2732*

Bezieht sich auf *J. Maréchal :* Au seuil de la métaphysique (n. 2182).

Zur Erkenntnislehre vgl. n. 2464 2466 2468 2528 2573.

Le Rohellec J. C. Sp. S. — [*Idealismus.*] — De genuina humanae cognitionis ratione adversus idealismum hodiernum. — DivThom(Pi) 33 (1930) 149-163 ; 576-587. *2733*

Über Intellectus agens vgl. n. 2568.

Simonin H. D. O. P. — [*Intentio.*] — La notion d'intentio dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. — RScPhTh 19 (1930) 445-463. *2734*

Browne M. O. P. — [*Methode.*] Quomodo disponi potest tractatus criteriologiae ? — Angel 8 (1931) 69-74. *2735*

Losacco M. — [*Objektivismus.*] — I fondamenti dell' oggettivismo. — RivFilNeosc 22 (1930) 462-481. *2736*

Fleig P. S. J. — Die Erkenntnis der Außenwelt nach Thomas von Aquin. — PhJb 43 (1930) 41-66. *2737*

Henry J. — [*Realismus.*] Pour le réalisme indirect. — RNéosc 32 (1930) 33-47. *2738*

Segarra J. A. S. J. — Justificación del realismo crítico. — Crit 6 (1930) 123-138. *2739*

Zamboni G. — Percezionismo immediato e realismo critico. — RivFilNeosc 22 (1930) 339-370. *2740*

Wébert J. O. P. — « *Reflexio* ». Etudes sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin. — Mélanges Mandonnet II 285-325. *2741*

Maquart F. X. — L'universel. — RPh 30 (1930) 91-112. *2742*

Gegen P. Maréchal : Le point de départ de la Métaphysique V.

Dagegen : *Maréchal J.* S. J. : Ut suus veritati sit locus. — RPh 30 (1930) 283-295.

Browne M. O. P. — [*Wahrheit.*] — Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis. — Angel 8 (1931) 53-59. *2743*

2. Spezielle Metaphysik.

a) Das geschaffene Sein.

Budde F. — [*Kausalprinzip.*] — Beiträge zur Klärung des Kausalitätsproblems. — ThGl 22 (1930) 316-331. *2744*

Bespr. : Schol 5 (1930) 469.

Droege Th. C. Ss. R. — Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Eine metaphysische Untersuchung. — Bonn, Hofbauer-Verlag. 1930. 107 SS. *2745*

Faulhaber L. — Zum augenblicklichen Stand des Kausalproblems. — Philosophia perennis I 411-430. 2746

v. Skibniewski St. L. — Kausalität. — Paderborn, Schöningh. 1930. 127 SS. 2747

Straubinger H. — Evidenz und Kausalitätsgesetz. — PhJb 43 (1930) 1-17. 2748

Bespr.: Schol 5 (1930) 469 f.

Straubinger H. — Geysers Stellung zum Kausalitätsgesetz. — PhJb 43 (1930) 285-293. 2749

Pouquet L. — [*Relativität.*] — La théorie de la relativité. Essai de conciliation avec le bon sens. — ArchPh 7 (1929-30) 1-110. 2750

Über Relation vgl. n. 2635.

Etcheverry A. — [*Substanz.*] — La notion de substance. — RPh 30 (1930) 176-185. 2751

Hocédez E. S. J. — [*Wesenheit u. Dasein.*] — Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence. — Greg 10 (1929) 365-386. 2752

Manser G. M. O. P. — Der tiefste Unterschied zwischen Gott und Geschöpf. — DivThom(Fr) 8 (1930) 117-144; 361-380. 2753

Bittremieux J. — Deus est suum esse, creatura non sit suum esse. — DivThom(Pi) 33 (1930) 271-304 (vgl. n. 2206). 2754

Über Wesenheit und Dasein vgl. n. 2445 2475 2482.

b) Das ungeschaffene Sein (Theodizee).[1]

Marxuach F. S. J. — [*Allgemeines.*] — Compendium Theologiae Naturalis sive Theodiceae. — Madrid, « Razón y Fe ». 1929. 187 SS. 2755

Bespr.: EphThLov 7 (1930) 326 f.

Mausbach J. — Dasein und Wesen Gottes. I. Bd.: Die Möglichkeit der Gottesbeweise. Der kosmologische Gottesbeweis. — Münster i. W., Aschendorff. 1930. 291 SS. 2756

Bespr.: DivThom(Fr) 9 (1931) 96-99. — NSchol 5 (1931) 85 f.

Über Wirklichkeit des göttlichen Seins vgl. n. 2563 2564.

de Moré-Pontgibaud Ch. — [*Analogie.*] — Sur l'analogie des noms divins. — RechScRel 19 (1929) 481-512; 20 (1930) 193-223. 2757

Bouyssonie A. — [*Gottesbeweise.*] — L'argument ontologique. — RApol 52 (1931) 22-38. 2758

Breuer A. — Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis. — Freiburg (Schweiz), St. Paul. 1930. VIII-88 SS. 2759

Bespr.: EphThLov 7 (1930) 517 f.

Dondeyne A. — De prima via S. Thomae. — Collationes Brugenses 30 (1930) 169-175. 2760

Dondeyne A. — De tertia via S. Thomae. — Collationes Brugenses 30 (1930) 194-198. 2761

[1] Zugleich « De Deo Uno ».

Basili de Rubí O. M. Cap. — La quarta via de Sant Tomàs en order a provar l'existència de Déu : la seve índole agustiniana. — EstFrancisc 42 (1930) 341-356. *2762*

Dondeyne A. — De quinta via S. Thomae. — CollBrug 30 (1930) 257-262. *2763*

Horten M. — Der Kampf um die Gottesbeweise. — PhJb 43 (1930) 433-444. *2764*

Über den kausalen Gottesbeweis vgl. n. 2561.

Boulanger A. D. O. P. — [*Gotteserkenntnis.*] — Le « semi-agnosticisme » du P. Sertillanges et le thomisme du R. P. Romeyer. — RThom 13 (1930) 158-189. *2765*

Bespr. : Schol 5 (1930) 469.

Über Gotteserkenntnis vgl. n. 2259.

Teixidor L. S. J. — [*Mitwirkung.*] — Del concurso immediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas. — Estud Ecles 9 (1930) 321-350 (vgl. n. 2219). *2766*

Über Mitwirkung vgl. n. 2331 2332.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Pantheismus.*] — La philosophie du devenir ou de l'évolution créatrice peut-il éviter le panthéisme ? — VieInt 7 (1930) 8-18. *2767*

E. Ethik.

1. Allgemeine Ethik.

Lehmen A. S. J. — [*Allgemeines.*] — Lehrbuch der Moralphilosophie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten. 4. Aufl. Herausg. v. V. Cathrein S. J., Immensee, Missionshaus Bethlehem. 1930. *2768*

Michel V. — Some Fundamentals of Ethics. — NSchol 4 (1930) 241-260. *2769*

de Munnynck M. O. P. — Le sens de la Vie. — NovVet 3 (1928) 293-311. *2770*

Über Aristotelische Ethik vgl. n. 2459 2460.

Gorce M. M. O. P. — [*Autonomie.*] — Le problème de l'autonomie. A la quest. VI du De Malo de saint Thomas. — RScPhTh 19 (1930) 266 f. *2771*

Farrell W. — [*Gesetz.*] — The natural moral law according to St. Thomas and Suarez. — Ditchling, St. Dominic's Press. 1930. *2772*

La Pira G. — Il concetto di legge secondo San Tommaso. — RivFilNeosc 22 (1930) 208-217. *2773*

Martyniak C. — La définition thomiste de la loi. — RPh 30 (1930) 231-250. *2774*

Soignon F. S. J. — La loi de l'homme. Devoir et Droit. — Paris, « Spes ». 1930. XXXV-132 SS. *2775*

Noble H. D. O. P. — [*Gewissen.*] — La coscienza morale e le leggi de suo sviluppo morale. — Torino, Sismondi. 1930. 48 SS. *2776*

Kempf D. — Die natürliche *Glückseligkeit* des Menschen nach Franz Suarez S. J. — PhJb 43 (1930) 488-498. *2777*

Über natürliche Glückseligkeit vgl. n. 2265-69.

Cathrein V. S. J. — De naturali hominis beatitudine. — Greg. 11 (1930) 398-409. *2778*

Luckey H. — [*Gut u. Böse.*] — Die Bestimmung von « gut » und « böse » bei Thomas von Aquin. — Kässel, Onker. 1930. 62 SS. *2779*

Cathrein V. S. J. — [*Irrtum.*] — Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia. — Greg 11 (1930) 553-567. *2780*

Maritain J. — [*Kultur.*] — Religion et culture (Questions Disputées I). — Paris, Desclée-De Brouwer. 1931. 112 SS. *2781*

Noble H. D. O. P. — [*Leidenschaften.*] — La passion au service de la conscience morale. — DivThom(Pi) 34 (1931) 28-38. *2782*

Lehu L. O. P. — [*Moralprinzip.*] — La raison règle de la moralité d'après saint Thomas. — Paris, Gabalda. 1930. 264 SS. *2783*

Bespr. : CiencTom 42 (1930) 231-233. — RThom 13 (1930) 437-440. — RScPhTh 19 (30) 719 f.

Van Lieshout H. O. S. Cr. — [*Tugend.*] — Augustinus en de ouden over de deugd. — ThomTijdschr 1 (1930) 717-751. *2784*

de Lagarde G. — Sur l'interprétation d'un texte Aristote. — Mélanges P. Fournier (Paris, Sirey. 1929). 375-394. *2785*

Lottin O. O. S. B. — La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250. — Mélanges Mandonnet II 233-259. *2786*

Zur Tugendlehre vgl. n. 2371-73 2579.

Noble H. D. O. P. — [*Verantwortlichkeit.*] — Psychopathie et responsabilité. — RThom 14 (1931) 47-93. *2787*

Ward L. R. C. S. C. — [*Wertlehre.*] — Philosophy of value. An essay in constructive criticism. — London, Burns-Dates. 1930. *2788*

Bespr. : VieInt 10 (1931) 72-74.

Laird J. — The idea of value. — Cambridge, University Press. 1929. XII-384 SS. *2789*

Bespr. : RScPhTh 19 (1930) 704-707.

Westendorp Boerma N. — Waardeleer en Ethiek. — Nieuw Theologisch Tijdschrift (1930) 212-227. *2790*

Martinetti P. — [*Willensfreiheit.*] — La libertà. — (Collezione « Isis ».) Milano, Libr. Editr. Lombarda. 1928. 499 SS. *2791*

Bespr. : RivFilNeosc 22 (1930) 132-147. — RNéosc 32 (1930) 125 f.

Neto A. A. — O livre arbitrio segundo S. Tomás. — Revista de Fac. de Fil. e Letras de São Paulo 3 (1930) March. *2792*

Di Rosa L. O. F. M. — [*Übel.*] — Il problema del male. — Palermo, Industrie Riunite Edit. Siciliane. *2793*

2. Spezielle Ethik.

Thiel M. O. S. B. — [*Charakter.*] — Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters. — DivThom(Fr) 8 (1930) 406-420 ; 9 (1931) 35-51 *2794*

Biederlack J. S. J. — Zu P. Horváth's Buch « *Eigentumsrecht* nach dem hl. Thomas ». — ThPrQschr 82 (1930) 524-535 ; 690-700. *2795*

Cathrein V. S. J. — Vom Wandel der Begriffe. — ThPrQschr 82 (1930) 467-480. *2796*

Orel A. — Eigentum und Arbeit (Oeconomia perennis. Die Wirtschaftslehre der Menschheitsüberlieferung im Wandel der Zeiten und in ihrer unwandelbaren Bedeutung, Bd. 1). — Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. 1930. 445 SS. *2797*

Bespr. : ThR 29 (1930) 145-149.

Schilling O. — Der kirchliche Eigentumsbegriff [2]. — Freiburg i. Br., Herder. 1930. 162 SS. *2798*

Hildebrand D. — Metaphysik der *Gemeinschaft*. — Augsburg, Haas und Grabherr. 1930. 496 SS. — Veröff. d. kathol. Akademikerverb. I. *2799*

Tonneau J. O. P. — [*Internat. Recht.*] — La Société internationale et les Principes du droit public. — RThom 13 (1930) 401-414. *2800*

Vgl. hiezu n. 2623.

Kraus J. B. S. J. — Scholastik, Puritanismus und *Kapitalismus*. — *2801*

Bespr. : ThR 29 (1930) 379 f.

Über Notwehr vgl. 2392.

Winter E. K. — Probleme der scholastischen *Sexualsoziologie*. — ThG (1930) 650-655. *2802*

Bo G. — [*Souveränität.*] — Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sull' origine della sovranità. — ScuolCatt 16 (1930) 260-278 ; 321-335 ; 401-419. *2803*

Müller W. — Thomas von Aquin und die gemäßigte Volkssouveränitätslehre. — BonnerZeitschr (1930) 321-345. *2804*

Lorenz J. — [*Soziallehre.*] — Soziale Aktivierung des Thomismus. — DivThom(Fr) 9 (1931) 52-68. *2805*

Schilling O. — Thomistische Wirtschafts- und Soziallehre. — SozRevue 5 (1930) 193-199. *2806*

Vermeersch A. S. J. — Soziale Krise und Reformtheorien. — ThPrQschr 82 (1929) 687-724. *2807*

Heyde J. E. — [*Staatslehre.*] — Universalismus und Individualismus. Eine philosophische und staatstheoretische Klarstellung. — ArchRWirtschPh 23 (1930) 141-149. *2808*

Leclerq J. — Leçons de Droit naturel II : L'état ou la politique. — Wesmael und Charlier, Namur. 1929. 580 SS. *2809*

Schilling O. — Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin [2]. — München, Hueber. 1930. VIII-360 SS. *2810*

Bespr. : EphThLov 7 (1930) 532. — PhJb 43 (1930) 267 f. — ThR 29 (1929) 374 f.

Basler X. — Thomas von Aquin und die Begründung des *Todesstrafe*. — DivThom(Fr) 9 (1931) 69-90 F. f. *2811*

Abkürzungen zur « Thomistischen Literaturschau ».

AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
AnalSTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchElsKG = Archiv für Elsässische Kirchengeschichte
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchRWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BerSächsAkWiss(PhHKl) = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Phil-hist. Klasse)
BiblEcChart = Bibliothèque de l'école des Chartes
BullAcRoyBelg(ClLett) = Bulletin de la classe des Lettres et des sciences morales et politiques. Académie Royale de Belgique
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullLitEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollMechl = Collectanea Mechlinensia
Crit = Criterion
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DtLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DtVschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DublRev = The Dublin Review
EcclRev = American Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstFrancisc = Estudis Franciscans
EstEcl = Estudios Eclesiasticos
Et = Etudes
EtFrancisc = Etudes Franciscaines
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch d. Görres-Ges.
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JSav = Journal des Savants
JThStud = The Journal of Theological Studies
Kantstud = Kantstudien
LitHdw = Literarischer Handweiser
Log = Logos (Tübingen, Mohr)
MemDom = Memorie Domenicane
NachrGesWissGött(HPhKl) = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
NewSchol = The New Scholasticism
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
RApol = Revue Apologétique
RAcsMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RechThéolAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistEglFr = Revue d'Histoire de l'Eglise de France
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistLittFr = Revue d'histoire littéraire de la France
RHistPhRel = Revue d'histoire et de philosophie religieuse
RMab = Revue Mabillon
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RNéosc = Revue Néoscolastique de Philosophie
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RechScRel = Recherches de science religieuse
RivFil = Rivista di Filosofia
RivFilNeosc = Rivista di Filosofia neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift
SBAkWissWien(PhHKl) = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. (Philos-hist. Kl.)
SBBayrAkWiss(PhHKl) = Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Kl.)
SBPreussAkWiss(PhHKl) = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Kl.)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudCath = Studia Catholica
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThR = Theologische Revue
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
VieInt = Vie Intellectuelle
ZAszMyst = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZblBiblw = Zentralblatt für Bibliothekwesen
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft
ZSavStiftRG = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische, Germanistische und Romanistische Abteilung)

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Acta Conventus Pragensis pro Studiis Orientalibus a. MCMXXX celebrati. — Olomucii, Academia Velehradensis. 1930. 257 SS.

Aron M. — Un animateur de la jeunesse au XIIIme siècle. — Paris, Desclée de Brouwer. 1930. 396 SS.

Bittremieux J. — Deus est suum esse, creatura non est suum esse (Sonderabdruck aus « Divus Thomas ». — Plac. 1929–30.

Carro V. D. O. P. — Domingo de Soto y el Derecho de gentes. — Madrid, Bruno del Amo. 1930. 189 SS.

Dante. — Jahrbuch, Deutsches. 12. Band. Neue Folge, 3. Band. — Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1930. x-243 SS.

Eschweiler K. — Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. — Braunsberg, Herder. 1930. VII-175 SS.

Flatten H. — Die Philosophie des Wilhelm von Conches. — Koblenz, Görres-Druckerei. 1929. 193 SS.

Fuetscher L. S. J. — Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie und Grenzwissenschaften, III. Band, 2.-4. Heft). — Innsbruck, Rauch. 1930. 275 SS.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus. Etude de théologie mystique sur le Problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la-Croix. 2 vol. — Juvisy, Editions du Cerf. 1930. 917 SS.

Goebel B. O. M. Cap. — Katholische Apologetik. — Freiburg i. Br., Herder. 1930. XII-487 SS.

Heidingsfelder G. — Die Unsterblichkeit der Seele. — München, Hueber. 1930. 376 SS.

Hocédez E. S. J. — Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique. — Louvain, Museum Lessianum. 1930. XIV-(127), 188 SS.

Kirsch J. P. — Kirchengeschichte. I. Band : Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt. — Freiburg i. Br., Herder. 1930. XX-876 SS.

Kortleitner F. X. — De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus (Commentationes biblicae V). — Oeniponte, Rauch. 1930. VIII-92 SS.

Kortleitner F. X. — Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. — Oeniponte, Rauch. 1930. XI-115 SS.

Lang A. — Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXX, H. 1-2.) — Münster i. W., Aschendorff. 1931. XX-261 SS.

Lehmen A. S. J. — Lehrbuch der Moralphilosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage[4]. — Immensee, « Bethlehem ». 1930. XV-244 SS.

Lindner B. O. E. S. A. — Die Erkenntnislehre des Thomas von Straßburg (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittel-

alters, Bd. XXVII, H. 4-5). — Münster i. W., Aschendorff. 1930. x-139 SS.

Lumbreras P. O. P. — Estudios Filosóficos. La Duda Metódica de Descartes. — Fray Tomás Campanella y la Duda Metódica del Renacimiento. — El Tomismo, Filosofía Catolica oficial (Bibl. des Tomistas Españoles III, 1). — Madrid. 1930. VIII-116 SS.

Martin R. M. O. P. — La Controverse sur le Péché originel au début du XIVme siècle. Textes inédits (Spicilegium Sacrum Lovaniense 10). — Louvain, Spicilegium S. Lov. 1930. XVI-427 SS.

Meertens M. — De Godsvrucht in de Nederlanden naar Handschriften van Gebedenboeken der XVe eeuw, I. — Antwerpen, U-V. Standaard-Boekhandel. XI-167 SS.

Mézard O. P. — La Moëlle de Saint Thomas d'Aquin, ou Méditations tirées de ses œuvres. 2 vol. — Paris, Lethielleux. 1930. 452, 351 SS.

Nink C. S. J. — Grundlegung der Erkenntnistheorie. — Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei. 1930. 310 SS.

Nink C. S. J. — Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei. 1930. 310 SS.

Nisters B. — Die Christologie des hl. Fulgentius v. Ruspe (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 16). — Münster i. W., Aschendorff. 1930. 116 SS.

Plenge J. — Zur Ontologie der Beziehung (Allgemeine Relationstheorie). — Münster i. W., Staatswissenschaftl. Verlagsgesellschaft. 1930. 30 SS.

v. Rintelen F. J. — Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troelsch (Sonderabdruck aus : Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte, VIII, 2). — Halle, Niemeyer. 1930. 59 SS.

Rybinski J. — Der Mal' akh Jahwe. — Paderborn, Schöningh. 1930. 123 SS.

Salamucha J. — Pojecie Dedukcji u Arystotelesca i sw. Tomasza z Akwinu (Warszawskie Studja Teologiczne, 2). — Warszawa, Gebethner i Wolf. 1930. x-130 SS.

Schneider W. — Die Quaestiones Disputatae de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXVII, H. 3). — Münster i. W., Aschendorff. 1930. 97 SS.

Siwek P. — La Psychophysique humaine d'après Aristote. — Paris, Alcan. 1930. VII-210 SS.

Stagel E. — Das Leben der Schwestern zu Töß. — Erlenbach-Zürich, Rotapfel-Verlag. 1923. 101 SS.

S. Thomas d'Aquin. — Somme Théologique. — Le Baptême, La Confirmation (III, Questions 66-72). Traduction notes et appendices, par *A. B. Boulanger* O. P. — Paris-Tournai-Rome, Desclée Cie 1930. 384 SS.

S. Thomas d'Aquin. — Somme Théologique. — Le Mariage (Suppl. Questions 41-49). Traduction, notes et appendices par *L. Misserey* O. P. Paris-Tournai-Rome, Desclée Cie. 1930. 264 SS.

Umberg J. B. S. J. — Systema Sacramentarium ex notionibus de sacramentis in genere. — Innsbruck, Rauch. 1930. VIII-122 SS.

Wolfson H. A. — Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. — Cambridge Mass., Harvard University Press. 1929. XVI-759 SS.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 31.

Thomistische Literaturschau.

II. Theologie.[1]

A. Fundamentaltheologie.

1. Apologetik.

Broch P. O. P. — [*Allgemeines.*] — Preparación intelectual para la fe. — CiencTom 42 (1930) 199-221; 333-356; 43 (1931) 51-67 (vgl. n. 2257). *2812*

Bruckmann W. D. — The natural and supernatural end of the Intellect. — NewSchol 5 (1931) 219-233. *2813*

Dieckmann H. S. J. — De Revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici. — Friburgi Br., Herder. 1930. XXVI-694 SS. *2814*
Bespr.: Schol 5 (1930) 589-591.

Maes J. D. O. P. — Het Voorbereidingsmoment in de Geloofswording. — ThomTijdschr 1 (1930) 425-440. *2815*

Rabeau G. — Apologétique. — Paris, Bloud et Gay. 1930. 176 SS. *2816*
Bespr.: Schol 5 (1930) 606 f.

Vialatoux J. — Raison naturelle et religion surnaturelle. De la convenance du surnaturel dans la vie intellectuelle. — RApol 51 (1930) 257-277. *2817*

Charlier L. O. P. — [*Gottessehnsucht.*] — Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas. — EphThLov 7 (1930) 639-662 (vgl. n. 2265). *2818*

Dumont P. S. J. — L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques. — EphThLov 8 (1931) 205-224. *2819*

Fernandez A. O. P. — Naturale desiderium videndi Divinam Essentiam apud D. Thomam eiusque scholam. — DivThom(Pi) 33 (1930) 503-527 (vgl. n. 2266). *2820*

Schultes R. M. O. P. — [*Kirche.*] — De Ecclesia Catholica. Praelectiones apologeticae. Tertia editio studio et cura *E. Prantner* O. P. — Paris, Lethielleux. 1930. 768 SS. *2821*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Modernismus.*] — La réapparition du modernisme. — RThom 13 (1930) 262-272. *2822*

Delazer J. O. F. M. — Zum Begriff von *Natur und Gnade.* — 5. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie (1929) 29-33. *2823*

Synave P. O. P. — [*Offenbarung.*] — La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas. — Mélanges Mandonnet I 327-371. *2824*
Bespr.: BullThom 7 (1930) 156 f. — DivThom(Pi) 34 (1931) 217-219.

Pirotta A. M. O. P. — [*Potentia obed.*] — Disputatio de « potentia obedientiali » iuxta thomisticam doctrinam. — DivThom(Pi) 33 (1930) 360-385; 560-575. *2825*

[1] Abgeschlossen Ende August 1931.

2. Die « Loci theologici ».

Congar J. M. O. P. — [*Allgemeines.*] — Note sur la Gnose ou l'enseignement religieux des savants et des simples selon saint Thomas. — Notes et Communications 1 (1931) 5-7. *2826*

Humilis a Genua O. M. Cap. — Estne Sacra Theologia speculativa scientia an practica ? — EstFrancisc 43 (1931) 151-168. *2827*

Kattenbusch F. — Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεόλογος. — Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 38 (1930) 161-205. *2828*

Landgraf A. — Les preuves scripturaires et patristiques dans l'argumentation théologique. — RScPhTh 20 (1931) 287-292. *2829*

Snethlage J. L. — De methode der Godgeleerdheid. — Nieuw Theologisch Tijdschrift (1930) 201-211. *2830*

Albanese F. — [*Hl. Schrift.*] — La Bibbia scevra di errori contiene alcune inaccuratezze. Ricerche esegetiche sui Padri e sull' Aquinate che rivelano un principio di soluzione di molte questioni bibliche. — Palermo, Lugaro. 1929. 155 SS. *2831*

Colunga A. O. P. — El autor de la Biblia y la ciencia. — CiencTom 43 (1931) 145-168. *2832*

Colunga A. O. P. — La inspiración divina de la S. Escritura. — CiencTom 42 (1930) 58-77. *2833*

Lusseau H. — Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire. — Paris, Geuthner. 1930. xvi-242 SS. *2834*

Bespr. : BullThom 8 (1931) 248-262.

Perella G. M. C. M. — Nuovi argomenti contro l'ispirazione verbale. — DivThom(Pi) 33 (1930) 189-197. *2835*

Gegen *C. Lattey* S. J. : De extensione et intensione inspirationis. — Verbum Domini 9 (1930) 225-235.

Zarb S. M. O. P. — Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in Sacra Scriptura docuerit ? — DivThom(Pi) 33 (1930) 337-359. *2836*

Zarb S. M. O. P. — De criterio inspirationis et canonicitatis SS. Librorum. — DivThom(Pi) 34 (1931) 147-186. *2837*

Zarb S. M. O. P. — Canonicitas Sacrarum librorum. — Angel 8 (1931) 376-423. *2838*

Deneffe A. S. J. — Der *Traditionsbegriff*. — Studie zur Theologie (Münster-Beitr. z. Theol. H. 18). Münster, Aschendorff. 1931. *2839*

B. Dogmatik.

1. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke.

de Moré Pontgibaud Ch. — [*Analogie.*] — Sur l'analogie des noms divins. — RechScRel 20 (1930) 193-223. *2840*

Penido M. T. L. — Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique (Bibliothèque Thomiste XV). — Paris, Vrin. 1931. 480 SS. *2841*

Bespr. : RThom 14 (1931) 574-576.

Penido M. T. L. — La valeur de la théorie « psychologique » de la Trinité. — EphThLov 8 (1931) 5-16. *2842*

Diekamp F. — [*Handbücher.*] — Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. II. Bd.[6] Münster, Aschendorff. 1930 x-585 SS. *2843*

Bespr. : PhJb 44 (1931) 285 f. — ZKathTh 55 (1931) 297-301.

Michel A. — *Mystère.* — Dict. de Théol. cathol. 10, 2. 2585-2599. *2844*

2. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen.[1]

Penido T. L. — [*Heiliger Geist.*] — Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustin u. S. Thomas. — RThom 13 (1930) 508-527. *2845*

3. Die Lehre von der Schöpfung.[2]

Dondeyne A. — [*Allgemeines.*] — Utrum solius Dei sit creare ? — CollBrug 30 (1930) 412-417. *2846*

Van Hove A. — De notione creationis. — CollMechl 4 (1930) 437-441. *2847*

4. Die Lehre von der Erlösung.

a) Die Lehre von Christus.

Adam K. — Christus unser Bruder. — Regensburg, Habbel. 1930. 258 SS. *2848*

d'Alès A. — [*Menschwerdung.*] — De verbo incarnato. — Paris, Beauchesne. 1930. xvi-490 SS. *2849*

Bespr. : Greg 12 (1931) 138-147. — RThom 14 (1931) 583.

Carron A. O. M. J. — La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas. — Angel 7 (1930) 487-514. *2850*

Chrysostome P. — Pourquoi un Dieu-Homme ? — La France franciscaine 13 (1930) 199-218. *2851*

Gegen : *Chambat :* Pourquoi un Dieu-Homme ? — Le Christ-Roi. 1930. 3-13.

Gierens M. — [*Myst. Leib.*] — Die Idee vom corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee. — ZAszMyst 5 (1930) 312-323. *2852*

Käppeli Th. M. O. P. — Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum. Mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von A. (Studia Friburgensia). — Freiburg, Stud. Friburg. 1931. x-135 SS. *2853*

Galtier P. S. J. — *L'union hypostatique* et l'entre-deux de saint Thomas. EphThLov 7 (1930) 425-470. *2854*

Glorieux P. — [*Verdienst.*] — Le mérite du Christ selon saint Thomas. — RScRel 10 (1930) 622-649. *2855*

[1] Die Lehre von Gott dem Einen wurde im Abschnitt « Theodizee » berücksichtigt.

[2] Über die göttliche Mitwirkung, Weltregierung, Vorsehung vgl. oben « Theodizee ».

b) Die Lehre von der Gottesmutter.

Bover J. M. — Sintesis orgánica de la Mariología en función de la Associación de Maria a la obra redentora de Jesu Cristo. — Madrid, EstEcl 1929. 27 SS. *2856*

Morineau B. M. — [*Allgemeines.*] — La Sainte Vierge. — Paris, Bloud et Gay. 221 SS. *2857*

Bespr.: RScPhTh 19 (1930) 783.

Müller Fr. S. J. — [*Freiheit u. Begierlichkeit.*] — Immunitas a concupiscentia antemurale impeccabilitatis Christi. — BogSmot (1930) 1-30. *2858*

Bernard R. O. P. — [*Himmelfahrt.*] — L'Assomption et la Maternité de grâce. — VieSp 28 (1931) 28-51. *2859*

Ernst J. — Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der *Himmelfahrt* Mariä. — Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge 6 (1929) 289-304; 7 (1930) 16-31. *2860*

Bespr.: Schol 5 (1930) 630 f.

Müller Fr. S. J. — Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus. Disquisitio dogmatica. — Oeniponte, Rauch. 1930. 196 SS. *2861*

Bespr.: Schol 6 (1931) 300 f.

Gickler D. O. P. — [*Gnadenvermittlerin.*] — Ist Maria nach der Lehre des hl. Thomas physische oder moralische Gnadenvermittlerin? — ThQschr 111 (1930) 235-352. *2862*

Keuyk R. — Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? — Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit Deutschlands 47 (1928) Nr. 10 u. Sondernummer (November); 48 (1929) Nr. 1, 2, 4, 5, 6, 9. *2863*

Lebon J. — L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale. — RechThéolAM 2 (1930) 129-159. *2864*

Bernard R. O. P. — La Compassion et la maternité spirituelle de Marie. — VieSp 27 (1931) 20-31. *2865*

Bernard R. O. P. — L'insondable richesse de la maternité de grâce. — VieSp 23 (1930) 193-215. *2866*

Bernard R. O. P. — [*Verdienst.*] — Le mérite immense de Marie sur la terre. — VieSp 25 (1930) 209-225. *2867*

Bernard R. O. P. — Les mystères par lesquels Marie nous a mérité la grâce. — VieSp 27 (1931) 137-151. *2868*

5. Die Lehre von der Gnade.

Lange H. S. J. — [*Allgemeines.*] — De Gratia. Tractatus dogmaticus. — Friburgi Br., Herder. 1929. XIV-612 SS. *2869*

Bespr.: Anton 6 (1931) 200 f. — DivThom(Fr) 9 (1931). — DivThom(Pi) 34 (1931) 300-306. — EphThLov 7 (1930) 518 f. — RThom 13 (1930) 438-440. — Schol 5 (1930) 591-593.

Neveut E. C. M. — [*Aktuelle Gnade.*] — De la grâce actuelle élevant. — DivThom(Pi) 33 (1930) 588-599. *2870*

v. Rudloff L. O. S. B. — Des hl. Thomas' Lehre von der Formalursache der *Einwohnung* Gottes in der Seele des Gerechten. — DivThom(Fr) 8 (1930) 175-191. *2871*

Cuttaz F. — [*Heiligm. Gnade.*] — Le juste, ou les précieux effets de la grâce sanctifiante. Précis dogmatique, ascétique et mystique. — Lyon, Gaudillière. 1929. 248 SS. *2872*

Bespr. : EphThLov 7 (1930) 521-523.

Fernandez A. O. P. — Justitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Caietanum. — DivThom(Pi) 34 (1931) 129-146 ; 241-260. *2873*

Wörle J. — Die Bedeutung des Gebetes für das Wachstum der heiligmachenden Gnade nach dem hl. Thomas von Aquin. — ThPrQschr 84 (1931) 93-101. *2874*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Heilswillen.*] — La volonté salvifique chez saint Augustin. Dieu ne commande jamais l'impossible. — RThom 13 (1930) 473-486. *2875*

Stegmüller F. — Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Diss.). — Freiburg Br., Universität. 1929. 61 SS. *2876*

Biard J. — [*Gaben des Hl. Geistes.*] — Les dons du Saint-Esprit d'après saint Thomas d'Aquin et les Epîtres de saint Paul. — Avignon, Aubanel. 1930. 206 SS. *2877*

Bespr. : RThom 14 (1931) 580-582.

Lottin O. — Les classifications des dons du Saint-Esprit au XIIme et XIIIme siècle. — RAscMyst 11 (1930) 269-285. *2878*

Bespr. : BullThom 8 (1931) 283-286.

Paris G. O. P. — Ad mentem S. Thomae Aquinatis Dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere. — Taurini, Marietti. 1930. XII-108 SS. *2879*

Bespr. : RThom 14 (1931) 579. — ZKathTh 55 (1931) 337 f.

Tascón Th. O. P. — La place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste. — RThom 13 (1930) 415-425. *2880*

Tascón Th. O. P. — Foi et don d'intelligence d'après saint Thomas. — DivThom(Pi) 33 (1930) 528-559. *2881*

Hugueny E. O. P. — [*Verdienst.*] — La reviviscence des mérites dans le pécheur converti. — VieSp 25 (1930) [1]-[15]. *2882*

Neveut E. C. M. — Des actes méritoires. — DivThom(Pi) 33 (1930) 360-385. *2883*

Weijenberg J. M. S. F. — Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Freiburg i. Br., Herder. 1931. XIV-212 SS. *2884*

6. Die Lehre von den Sakramenten.

Lattey C. S. J. — [*Allgemeines.*] — Six Sacraments. — London, Sheed and Ward. 1930. 294 SS. *2885*

Bartmann B. — Die Sakramentalität der *Buße.* — ThGl 22 (1930) 178-192. *2886*

Galtier P. S. J. — De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus.[2] — Paris, Beauchesne. 1931. VIII-492 SS. *2887*

de Vooght P. O. S. B. — A propos de la causalité du sacrement de Pénitence. Théologie thomiste et théologie tout court. — EphThLov 7 (1930) 663-675. *2888*

Le Picard R. — [*Ehe.*] — La Communauté de la vie conjugale, obligation des époux. — Paris, Recueil Sirey. 1930. XVII-467 SS. *2889*

Lindner D. — Der usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der kathol. Moraltheologie alter und neuer Zeit. — München, Kösel-Pustet. 1929. 244 SS. *2890*

Bespr.: Schol 5 (1930) 596 f.

Springer E. S. J. — Von der Heiligkeit der Ehe. — ZAszMyst 5 (1930) 335-348. *2891*

d'Alès A. — *Eucharistie* (Bibl. cath. des sciences relig.) — Paris, Bloud et Gay. 174 SS. *2892*

Bespr.: RScPhTh 19 (1930) 785 f.

Lercher L. S. J. — Die heilige Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes. — ZKathTh 55 (1931) 287-293. *2893*

Springer E. S. J. — Zur Frage: Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie. — DivThom(Fr) 9 (1931) 203-222. *2894*

Deslandes J. — [*Firmung.*] — Le prêtre oriental ministre de la Confirmation. Au nom de quelle autorité le prêtre oriental confère-t-il la Confirmation? — Echos d'Orient 33 (1930) 5-14. *2895*

Bespr.: Schol 6 (1931) 307.

Alonso M. S. J. — [*Meßopfer.*] — El sacrificio eucaristico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino. — Madrid, Razón y Fe. 1929. XXI-544 SS. *2896*

Bespr.: DivThom(Pi) 33 (1930) 625-632. — Greg 11 (1930) 194-263. — Schol 6 (1931) 308 f.

Boiardi C. — Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa. — DivThom(Pi) 33 (1930) 60-68; 600-616. *2897*

Befaßt sich mit dem Werke von *V. Bernardi*: Il Santo Sacrificio della Messa (Treviso 1924) und behandelt namentlich SS. 601-609 die Lehre des hl. Thomas.

Brinktrine J. — Das Geheimnis des eucharistischen Opfers. — ThGl 22 (1930) 491-496. *2898*

Befaßt sich mit dem gleichnamigen Buche von Vonier-Schneider.

Brodie Brosnan J. — What is sacrifical immolation? — London 1929. Sands. 171 SS. *2899*

Casel O. O. S. B. — Die Meßopferlehre der Tradition. — ThGl 23 (1931) 351-367. *2900*

Derisi O. — La constitucion esencial del sacrificio de la Misa. — Buenos-Aires, Tall. Graf. « Guadalupe ». 1930. XI-208 SS. *2901*

Bespr.: ZKathTh 55 (1931) 341 f.

Dillersberger J. — Eine neue Meßopfertheorie? — ThGl 22 (1930) 571-588. *2902*

Zur Kontroverse Casel-Umberg.

Masure E. — Le sacrifice de la Messe d'après les controverses récentes. — RScRel 10 (1930) 261-289. *2903*

Puig de la Bellacasa J. S. J. — De essencia de Sacrificio de la Misa. — EstEcl 10 (1931) 65-96. *2904*

Schenker A. — Mysterium fidei. — ThGl 23 (1931) 456-476. *2905*
Zu M. de la Taille's gleichnamigem Werk.

de la Taille M. S. J. — The Mystery of Faith and Human Opinion contrasted and defined. — Londres, Sheed and Ward. 1930. x-431 SS. *2906*

Bartmann B. — [*Priesterweihe.*] — Das Priestertum Christi und das sakramentale Priestertum. — ThGl 23 (1931) 1-15. *2907*

Bäuerle M. O. M. Cap. — Concordia trium sententiarum de materia et forma in Ordine Presbyteratus. — EstFrancisc 42 (1930) 438-444. *2908*

Périnelle J. O. P. — La doctrine de saint Thomas sur le sacrement de l'Ordre. — RScPhTh 19 (1930) 236-250. *2909*
Bespr. : Schol 5 (1930) 638.

Springer E. S. J. — [*Taufe.*] — Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie. — DivThom(Fr) 8 (1930) 421-431. *2910*
Hiezu :

Lutz O. — Ist die heilige Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden ? — ZKathTh 55 (1931) 438-466. *2911*

Cachia V. O. P. — [*Transsubstantiation.*] — Animadversiones in Transsubstantiationis doctrinam. — Angel 8 (1931) 246-262. *2912*
Bezieht sich auf A. Vellico (vgl. n. 2353).

Sanders N. O. F. M. — De Transsubstantiatie. — StudCath 7 (1930-31) 149-168. *2913*

Tuyaerts M. O. P. — [*Wirksamkeit.*] — Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuerit. — Angel 8 (1931) 149-186. *2914*

7. Die Lehre von den letzten Dingen.

Lavaud M. B. O. P. — [*Anschauung Gottes.*] — Béatitude et vision de Dieu. — VieSp 28 (1931) [1]-[15]. *2915*

Lavaud M. B. O. P. — La vision de Dieu ici-bas. — RThom 13 (1930) 252-256. *2916*

Segarra F. S. J. — [*Auferstehung d. Toten.*] — Temeraria o algo menos ? — EstEcl 10 (1931) 106-136. *2917*

Bartmann B. — Das *Fegfeuer.* Ein christl. Trostbuch. — Paderborn, Bonifazius-Druckerei. 1929. XVI-215 SS. *2918*

Van de Vijvere J. O. P. — [*Leben nach d. Tode.*] — Het leven na den Dood. — ThomTijdschr 2 (1931) 45-69. *2919*

Barthel E. — Freiheit und *Prädestination.* — Annalen der Philosophie 7 (1929) Heft 9-10. *2920*

Saint-Martin F. A. A. — La pensée de saint Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits (426-430). — Paris, Bonne Presse. 1930. 165 SS. *2921*
Bespr. : DivThom(Pi) 34 (1931) 311 f. — RScThPh 19 (1930) 576 f. — RThom 14 (1931) 598-600.
Vgl. hiezu auch :

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La prédestination selon saint Augustin d'après une thèse récente. — Angel 8 (1931) 34-52. *2922*

Schneuwly J. — La prédestination d'après saint Thomas d'Aquin et Calvin. — NovVet 6 (1931) 84-93. *2923*

Bespricht die gleichnamige Schrift von *C. Friethoff* O. P.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Tod.*] — La grâce de la bonne mort. — VieSp 25 (1930) 109-130. *2924*

C. Moraltheologie.

1. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Luckey H. — [*Allgemeines.*] — Die Bestimmung von « gut » und « böse » bei Thomas v. Aquin. — Diss. Berlin. 1930. 62 SS. *2925*

Jone H. — [*Handbücher.*] — Katholische Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung des CIC, sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. — Paderborn, Schöningh. 1930. 687 SS. *2926*

Merkelbach B. H. O. P. — Summa Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae et ad normam Juris novi. I. Vol. — Paris–Bruges, Desclée-De Brouwer. 1931. 567 SS. *2927*

Molina Thomas. — Nochmals : Das *Leiden* im Weltplan. Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluß an die Kritik. — Innsbruck, Tyrolia. 1930. 56 SS. *2928*

Bespr. : DivThom(Fr) 9 (1931).

de Blic J. S. J. — [*Probabilismus.*] — A propos des origines du probabilisme. — RScRel 10 (1930) 659-663. *2929*

2. Die Lehre von der Sünde.

Dalmau J. S. J. — [*Erbsünde.*] — Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomás. — EstEcl 9 (1930) 188-212. *2930*

Martin R. M. O. P. — La controverse sur le péché originel au début du XIVme siècle (Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 10). — Louvain. 1930. XVI-427 SS. *2931*

Bespr. : DivThom(Pi) 34 (1931) 209-216. — ZKathTh 55 (1931) 335 f.

Noble H. D. O. P. — [*Leidenschaft.*] — Le péché de passion. — RThom 13 (1930) 329-353. *2932*

Noble H. D. O. P. — La responsabilité passionnelle. — RScPhTh 18 (1929) 432-448. *2933*

Noble H. D. O. P. — Le tempérament passionel d'après saint Thomas. — RThom 13 (1930) 97-127. *2934*

Fruhstorfer K. — Die *Paradieses-Sünde.* — Linz, Kath. Preßverein. 1929. IX-106 SS. *2935*

Deman Th. O. P. — [*Sinnlichkeit.*] — Le péché de sensualité. — Mélanges Mandonnet I 265-283. *2936*

Creusen J. S. J. — [*Unvollkommenheit — läßl. Sünde.*] — Imperfection ou péché véniel. — NouvRTh 58 (1931) 21-34. *2937*

Brouillard R. S. J. — Pour l'histoire de l'« Imperfection morale ». — NouvRTh 58 (1931) 193-216. *2938*

Ranwez E. — Péché véniel ou imperfection. — NouvRTh 58 (1931) 114-135. 114-135. *2939*

Richard T. O. P. — Les imperfections et la doctrine de saint Thomas. — RThom 14 (1931) 131-156. *2940*

3. Die Lehre von den Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern.

a) Die theologischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Adam A. — Der Primat der *Liebe.* Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. — ThGl 23 (1931) 15-33. *2941*

Cathrein V. S. J. — Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas. — ZAszMyst 6 (1931) 15-32. *2942*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'Amour de Dieu et Dieu et la Croix de Jésus. Etude de théologie mystique sur le problème de l'amour et des purifications passives, d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix. 2 Vol. — Juvisy, Editions du Cerf. 918 SS. *2943*

Bespr.: Angel 8 (1931) 79-83. — BullThom 7 (1930) 85-95. — EphThLov 7 (1930) 780 f. — NouvRTh 58 (1931) 78. — NovVet 5 (1930) 438-451. — RScPhTh 19 (1930) 792-795. — RThom 13 (1930) 450-454. — VieSp 25 (1930) [38]-[40].

Quera M. S. J. — Otra vez sobre el amor de benevolencia en la atrición. — EstEcl 10 (1931) 51-64. *2944*

Bespr.: DivThom(Pi) 34 (1931) 309 f.

Simonin H. D. O. P.–**Deman Th.** O. P. — La charité selon saint Thomas. — BullThom 7 (1930) 72-85. *2945*

Behandelt namentlich die beiden einschlägigen Werke von *R. Egenter* und Card. *J. E. Van Roey.*

Urmanowicz V. — De formatione virtutum a caritate (Diss. Frib.). — Vilnae, Libr. S. Adalberti. 1931. 101 SS. *2946*

Bespr.: Angel 8 (1931) 268.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Nächstenliebe.*] — La charité envers le prochain. — VieSp 27 (1931) 241-256. *2947*

Noble H. D. O. P. — Procédés malveillants à l'égard du prochain. — VieSp 23 (1930) 216-228. *2948*

b) Die moralischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Spicq C. O. P. — [*Almosen.*] — L'aumône : Obligation de justice ou de charité ? S. Thomas, Sum. Th. II-II q. 32 a. 5. — Mélanges Mandonnet I 245-264. *2949*

Kern A. — Die *Lüge.* Eine moraltheologische Abhandlung. — Graz, Moser. 1930. VII-154 SS. *2950*

Rupprecht P. O. S. B. — Die Tugend der *Religion* nach dem hl. Thomas. — DivThom(Fr) 9 (1931) 146-172. *2951*

Mennessier J. O. P. — Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après saint Thomas. — RScPhTh 20 (1931) 276-286. *2952*

D. Aszese und Mystik.

Chiesa F. — Introduzione all' ascetica. — Alba, soc. « San Paolo ». 1929. VIII-417 SS. *2953*
Bespr. : RScPhTh 19 (1930) 791.

Cordovani M. O. P. — Saggezza e Santità. — Milano, Lega Eucaristica. 1931. IV-370 SS. *2954*
Bespr. : MemDom 18 (1931) 67-70.

Fonck H. — Mystique (Théologie). — Dict. de Théol. cath., col. 2599-2674. *2955*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'abandon à la Providence. — VieSp 28 (1931) 5-14. *2956*

de Guibert J. S. J. — Oraison mentale et prière pure. — RAscMyst 11 (1930) 225-238 ; 337-354. *2957*

v. Hertling L. S. J. — Lehrbuch der aszetischen Theologie. — Innsbruck, Rauch. 1930. VIII-302 SS. *2958*
Bespr. : Schol 6 (1931) 317 f.

Joret F. D. O. P. — Notre élévation surnaturelle. — VieSp 24 (1930) 161-175. *2959*

Joret F. D. O. P. — Les Missions divines. — VieSp 26 (1931) 113-128. *2960*

Joret F. D. O. P. — Notre intimité avec Dieu. — VieSp 27 (1931) 113-136. *2961*

Joret F. D. O. P. – L'enfance spirituelle. — Juvisy, Les Editions du Cerf. 1930. 208 SS. *2962*

Lemonnyer A. O. P. — L'imitation de Jésus-Christ. — VieSp 24 (1930) 176-188. *2963*

Petitot L. H. O. P. — La doctrine ascétique et mystique intégrale. 2 vol. — Paris, Labergerie. 1931. 186 u. 200 SS. *2964*
Bespr. : RThom 14 (1931) 585.

Schmidt J. S. J. — In welchem Sinne ist es dem einzelnen Menschen gegeben, nach Vollkommenheit zu streben ? — ZAszMyst 6 (1931) 146-156. *2965*

Thomistische Literaturschau.

III. Geschichte des Thomismus.[1]

A. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Katterbach B., Pelzer A., Silva-Tarouca C. — [*Bibliographie.*] — Codices Latini saec. XIII (Exempla Scripturarum edita consilio et opera procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani, fasc. I). — Roma, Bibliotheca Vaticana. 1929. — 36 SS., 32 Tab. *2966*

Enthält u. a. auch eine Wiedergabe des Thomas Autographs.

Bespr. : RechTheolAM 1 (1929) 505 f.

Pelzer A. — Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti. Codices Vaticani latini. Tom I, pars : Codices 679-1134. — Roma, Bibliotheca Vaticana. 1931. XVI-775 SS. *2967*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 456 f.

Pfeiffer H.-Cerník B. — Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Canonicorum regularium S. Augustini Claustroneoburgi asservantur. T. II. — Claustroneoburgi. Canonia Claustron. 1931. II-414 SS. *2968*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 457 f.

Seeberg R. — [*Dogmengeschichte.*] — Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Bd. : Die Dogmengeschichte des Mittelalters. [4] — Leipzig, Deichert. 1930. XVI-797 SS. *2969*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 321 f.

Wiegand F. — Dogmengeschichte. II. Erhaltung, Umbildung und Weiterbildung des Dogmas im Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit (Sammlung Göschen Nr. 994). — Berlin, de Gruyter. 1928. 122 SS. *2970*

Walz A. M. O. P. — [*Dominikanerorden.*] — Compendium historiae Ordinis Praedicatorum. — Romae, Herder. 1930. XIV-664 SS. *2971*

Bespr. : Angel 7 (1930) 258-264. — Anton 5 (1930) 373 f. — DivThom(Fr) 9 (1931) 235 f. — MemDom 47 (1930) 265-267.

Gilson E.-Théry G. O. P. — [*Sammelwerke.*] — Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. T. V. — Paris, Vrin. 1931. 523 SS. *2972*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 447 f.

[1] Abhandlungen zur Geschichte eines Problems werden im systematischen Teil (Theologie und Philosophie) zusammen mit der einschlägigen systematischen Literatur verzeichnet.

Für Personennamen aus dem systematischen Teil sei auf das Inhaltsverzeichnis verwiesen.

Abgeschlossen Ende November 1931.

B. Vorgeschichte des Thomismus.

Landgraf A. — [*Allgemeines.*] — Some unknown writings of the early Scholastic Period. — NewSchol 4 (1930) 1-22. *2973*

Landgraf A. — Beiträge zur Erkenntnis der Schule *Abaelards.* — ZKathTh 54 (1930) 360-405. *2974*
Bespr.: BullThom 8 (1931) 228 f.

Rivière J. — Quelques faits nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard. — BullLitEccl 1931. 107-113. *2975*

Ruf P. und **Grabmann M.** — Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards. — SBBayrAkWiss(PhHKl) 1930. H. 5. 41 SS. *2976*

Wilmart A. O. S. B. — Magister *Adam* Cartusiensis. — Mélanges Mandonnet II 145-161. *2977*

Buchberger M. — *Albertus Magnus* auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte. — Schönere Zukunft 6 (1930–31) 225 ff. *2978*
Vgl. auch MemDom 48 (1931) 112-120.

Dezani S. — I « Parva naturalia » del B. Alberto Magno. — MemDom 48 (1931) 420-425. *2979*

Elia R. — Il significato delle onoranze al B. Alberto Magno. — MemDom 48 (1931) 440-445. *2980*

Fei R. O. P. — Il B. Alberto Magno nel movimento scientifico del secolo XIII. — MemDom 48 (1931) 378-392. *2981*

Fredegando d'Anversa V. O. M. C. — Il B. Alberto Magno nella vita sociale del suo tempo. — MemDom 48 (1931) 371-377. *2982*

Grabmann M. — L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo. — RivFilNeosc 23 (1931) 18-75. *2983*

Heidingsfelder F. — Geschichte der Verehrung des sel. Albertus Magnus in Stadt und Diözese Regensburg. 1930. *2984*

Grabmann M. — Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen. — Festschrift Mausbach. 55-65. *2985*

Jallonghi E. — Il difensore degli Ordini Mendicanti. — MemDom 48 (1931) 407-419. *2986*

Koch J. — Albert der Große. In: Verfasserlexikon des deutschen Mittelalters, Bd. 1, c. 25-30. — Berlin, de Gruyter. 1931. *2987*

Laurent H. O. P. — Les grandes lignes de la vie du bienheureux Albert. — RThom 14 (1931) 257-259. *2988*

Laurent H.-Congar J. O. P. — Essai de bibliographie Albertinienne. — RThom 14 (1931) 422-468. *2989*

Liertz R. — Der sel. Albert der Große als Naturforscher und Lehrer. — München, Salesianer-Verlag. 1931. 62 SS. *2990*

Mandonnet P. O. P. — La date de naissance d'Albert le Grand. — RThom 14 (1931) 233-256. *2991*

Meersseman G. O. P. — Introductio in opera omnia B. Alberti Magni. — Brugis, Beyaert. 1931. — Vgl. auch MemDom 48 (1931) 431 ff. *2992*

Meersseman G. O. P. — Albertus de Groote in de Nederlanden. — ThomTijdschr 2 (1931) 166-187. *2993*

Mulder W. S. J. — Albertus Magnus. — StudCath 7 (1931) 301-311. *2994*

Pègues T. O. P. — Il B. Alberto Magno maestro di S. Tommaso d'Aquino. — MemDom 48 (1931) 393-399. *2995*

Postulazione Generale O. P. — Esposizione e documentazione storica del culto tributato lungo il corso dei secoli al B. Alberto Magno Vescovo e Confessore dell' ordine Domenicano. Supplemento. — Roma, S. Sisto Vecchio. 1931. VII-221 SS. *2996*

Puccetti A. O. P. — L'anima del B. Alberto Magno. — MemDom 48 (1931) 333-365. *2997*

Scheeben H. Chr. — Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner-Ordens in Deutschland, 27. H.). — Vechta, Albertus M.-Verlag. 1931. XV-167. *2998*

Scheeben H. Chr. — Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues. — RThom 14 (1931) 260-292. *2999*

Scheeben E. C. — B. Alberto Magno. Cenni biografici. — Roma, Collegio Angelico. 1931. 60 SS. *3000*

Sestili G. — Alberto Magno e Tommaso d'Aquino nei loro diversi attegiamenti psicologici riguardanti la dottrina della teodicea Anselmiana. — MemDom 48 (1921) 400-406. *3001*

Walz A. O. P. — Le culte du Bienheureux Albert le Grand aux XVIIme et XVIIIme siècles. — RThom 14 (1931) 302-313. *3002*

Wilms G. O. P. — Alberto Magno. Trad. I. Marega O. P. — Bologna, Studio Domenicano. 1931. XIX-300 SS. *3003*

Anonymus. — Cronaca del 650° del B. Alberto Magno. — MemDom 48 (1931) 56-66 ; 85-102. *3004*

Fuchs J. — Die Proprietäten des Seins bei *Alexander von Hales*. Beitrag zur Geschichte der scholastischen Seinslehre. — München. 1930. XI-189 SS. *3005*

Bespr. : FranzStud 18 (1931) 201-204. — RechThéolAM 3 (1931) 448 f.

Gorce M. M. O. P. — La Somme Théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique ? — NewSchol 5 (1931) 1-72. *3006*

Bespr. : Schol 6 (1931) 449 f. — RechThéolAM 3 (1931) 342* f.

Pelster F. S. J. — Zum Problem der Summa des Alexander v. Hales. — Greg 12 (1931) 426-446. *3007*

Pelster F. S. J. — Intorno all' origine e all' autenticità della Summa di Alessandro di Hales. — CivCatt 82 (1931) 37-49 ; 414-431. *3008*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 394* f.

Pelster F. S. J. — Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales. — Schol 6 (1931) 321-353. *3009*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 431* f.

S. Anselmus. — [*Hl. Anselm v. Cant.*] — Epistola de incarnatione verbi. (Florilegium patristicum, fasc. 28). — Ed. F. S. Schmitt O. S. B. — Bonnae, Haustein. 1931. 40 SS. *3010*

Geiselmann J. — Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon. — ThQschr 111 (1930) 320-349. *3011*

Hiezu :

Bliemetzrieder F. — Encore la lettre d'Anselme de Cantorbéry sur la cène — RechThéolAM 3 (1931) 423-429. *3012*

Koyre A. — S. Anselme de Cantorbéry : Fides quaerens intellectum. — Texte et traduction. — Paris, Vrin. 1930. *3013*

Wilmart A. O. S. B. — Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin. — RechThéolAM 3 (1931) 30-36. *3014*

Colle G. — [*Aristote.*] — La Métaphysique : livre IV. Traduction et commentaire. — Louvain, Institut sup. de philosophie. 1931. 137 SS. *3015*

Dufour M. — Aristote. Extraits traduits, commentés, annotés. Fasc. I : Art poétique, topique, art rhétorique. — Paris, Gigord. 1931. 124 SS. *3016*

Festugière A. O. P. — Notes aristotéliciennes. I. — Les méthodes de la définition de l'âme. (De anima I, 1, 402a 10-22). — La théorie du premier moteur. — RScPhTh 20 (1931) 83-94. *3017*

de Ghellinck J. S. J. — Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVme siècle. — RHistEccl 26 (1930) 5-42. *3018*

Grabmann M. — Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios. — (Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Abt. 1929, Heft 7.) — München, Oldenbourg. 1929. *3019*

Lacombe G. — Mediaeval latin versions of the « Parva Naturalia ». — NewSchol 5 (1931) 289-311. *3020*

Mansion A. — Autour des Ethiques attribuées à Aristote. — RNéosc 33 (1931) 80-107 ; 216-236 ; 360-380. *3021*

Meier M. — Aristoteles als Historiker. — Philosophia Perennis I 39-56. *3022*

Mondolfo R. — Il Pensiero Antico. Storia della Filosofia Greco-Romana. (Storia della filosofia esposta con testi scelti dalle fonti. Vol. I.) — Milano, « Dante Alighieri ». 1929. IV-515 SS. *3023*
Bespr. : RScPhTh 19 (1930) 723 f.

Rivaud A. — Les Grands Courants de la Pensée Antique. — Collection Armand Collin. Paris 1929. 220 SS. *3024*
Bespr. : RScPhTh 19 (1930) 722 f.

Schilling H. — Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. — Tübingen, Mohr. 1930. IV-103 SS. *3025*

Adam K. — Die geistige Entwicklung des *hl. Augustinus.* (Aus Gottes Reich. Bd. 6.) — Augsburg, Haas u. Grabherr. 1931. 55 SS. *3026*

Bachiller A. R. O. P. — San Agustin, Maestro de la Teología Católica. — Manila, Univ. de Sto. Tomás. 1930. 22 SS. *3027*

Blondel M. — Le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. — L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique. RMétMor 37 (1930) 423-469. *3028*

Boyer C. — Philosophie et Théologie chez saint Augustin. — RPhil 30 (1930) 503-518. *3029*

Casamassa A. O. E. S. A. — Le fonti della filosofia di Sant' Agostino. — Acta Hebd. Aug.-Thom. 88-96. *3030*

Cavallera F. — Saint Augustin et le livre des Sentences. — ArchPh 7 (1930) 186-199. *3031*
Chenu M. D. O. P. — Pour lire saint Augustin. — VieSp 24 (1930) 135-157. *3032*
Dyroff A. — Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine. — Aur. Aug. 15-62. *3033*
Feron F. — Augustinus en de Kerk. — StudCath 6 (1930) 289-308. *3034*
Gilson St. — Der hl. Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Aus dem Französischen übersetzt von *Ph. Böhner* O. F. M. u. *T. Sigge* O. F. M. — Hellerau, Hegner. 1930. 623 SS. *3035*
van Ginneken J. — Augustins Seele und ihr Gott. — Studiën 113 (1930) 276-316. *3036*
Girkon P. — Augustinus. Die schauende Liebe zu Gott, als Wurzel für sein Werden, Wesen und Werk (Quellen, Lebensbücherei, christl. Zeugnisse aller Jahrhunderte. Hrg. von Eberhard Arnold). — Berlin, Hochweg. 1929. 358 SS. *3037*
Hofmann F. — Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des hl. Augustinus. — ThGl 22 (1930) 409-431. *3038*
Jacquin A. M. O. P. — Saint Augustin : l'homme. — VieSp 24 (1930) 15-44. *3039*
Jaegerschmid A. — Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus. — BenedMschr 12 (1930) 270-286. *3040*
Jedin H. — Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins. — Aur. Aug. 137-153. *3041*
Krebs E. — Sankt Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer. — Köln, Gilde-Verlag. 1930. 355 SS. *3042*
Bespr. : Schol 6 (1931) 272 f.
de Labriolle P. — L'âme de saint Augustin. — VieSp 24 (1930) 45-61. *3043*
Laurenti C. Card. — S. Agostino e S. Tommaso. — ActaHebd Aug.-Thom. 201-210. *3044*
Lépicier A. Card. — Sant' Agostino. — Acta Hebd. Aug.-Thom. 61-74. *3045*
van Lieshout H. O. S. C. — Wegen van Waarheid bij Augustinus. — StudCath 6 (1930) 253-288. *3046*
Maritain J. — De la sagesse augustinienne. — RPh 30 (1930) 715-741. *3047*
Oddone A. S. J. — Il linguaggio teologico di S. Agostino. — ScuolCatt 15 (1930) 352-366. *3048*
Perler O. — Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt (Studia Friburgensia). — Freiburg, Stud. Friburg. 1931. IX-131 SS. *3049*
Romeyer B. S. J. — Trois problèmes de Philosophie Augustinienne. A propos d'un livre récent. — ArchPh 7 (1930) 452-495. *3050*
Bezieht sich auf *Gilson E.* : Introduction à l'étude de saint Augustin.
Salaville S. Aug. ab Ass. — Saint Augustin et l'Orient. — Angel 8 (1931) 3-25. *3051*
Seeberg R. — Augustinus Gedächtnisrede, geh. am 23. Juli 1930, Berlin. — Stuttgart, Kohlhammer. 1930. 40 SS. *3052*

Vega A. C. — Antecedentes históricos-genésicos de la filosofía de van Agustín. — Religion y Cultura 2 (1929) 73-92. *3053*

Visman L. O. P. — S. Augustinus en S. Thomas, Doctores Veritatis. — ThomTijdschr 1 (1930) 665-685. *3054*

Averroës. — Tahafot-at-Tahafot. Texte arabe établi par M. Bouyges S. J. (Bibliotheca arabica scholasticorum, série arabe, T. III.) — Beyrouth, Imprimerie catholique. 1930. XL-680 SS. *3055*

Carton R. — [*Boëthius.*] — Le christianisme et l'augustinisme de Boèce. RPh 30 (1930) 573-659. *3056*

Pelster F. S. J. — Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard *Fishacre* († 1248). — ZKathTh 54 (1930) 517-553. *3057*

Jolivet R. — [*Griechen.*] — Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. — Paris, Vrin. 1931. 210 SS. *3058*

Bespr. : RThom 14 (1931) 921.

Prümm K. — Zur philosophischen Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus. — Schol 5 (1930) 551-569. *3059*

Bezieht sich auf verschiedene Abhandlungen P. Langrange's, RThom 31 (1926) 189-218, 285-329 ; 32 (1927) 196-213 ; 33 (1928) 46-68, 324-346 ; 34 (1929) 320-334, 35-52 und EphThLov 5 (1928) 413-425.

Simonin H. D. O. P. — Les « Summulae Logicales » de *Petrus Hispanus.* — ArchHistDoctr 5 (1930) 267-278. *3060*

Bliemetzrieder F. — Théclogie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant *Pierre Lombard.* — RechThéolAM 3 (1931) 273-291. *3061*

Cavallera F. — Saint Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard. — ArchPh 7 (1930) 186-199. *3062*

Landgraf A. — Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences. — RechThéolAM 2 (1931) 140-157. *3063*

Pelster F. S. J. — Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus. — Schol 5 (1930) 569-573. *3064*

Bezieht sich auf *A. Landgraf*, n. 2479.

Pelzer A. — Le commentaire de Gautier de Bruges sur le quatrième livre des Sentences. — RechThéolAM 2 (1930) 327-334. *3065*

Smalley B.-Lacombe G. — The Lombard's Commentary on Isaias and other Fragments. — NSchol 5 (1931) 123-162. *3066*

Lottin O. — L'influence littéraire du chancelier *Philippe* sur les théologiens préthomistes. — RechThéolAM 2 (1930) 311-326. *3067*

Bespr. : BullThom 8 (1931) 263 f.

Landgraf A. — Recherches sur les écrits de *Pierre le Mangeur.* — RechThéolAM 3 (1930) 292-306 ; 341-372. *3068*

Martin R. O. P. — Notes sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur. — RechThéolAM 3 (1931) 54-66. *3069*

Darakó E. — Wirkungen des *Platonismus* im griechischen Mittelalter. — ByzZ 30 (1929–30) 13-17. *3070*

Dress W. — Der Platonismus im Mittelalter und in der Renaissance. — Theolog. Blätter 9 (1930) 73-81. *3071*

Landgraf A. — Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des *Praepositinus.* — CollFranc 1 (1931) 289-318. *3072*

Grabmann M. Die *Proklos*übersetzung des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters. — Byzant. Zeitschr. 30 (1930) 78-88. *3073*
Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 444*.

Lebon J. — Le *Pseudo-Denys* l'Aréopagite et Sévère d'Antioche. — RevHistEccl 30 (1930) 880-915. *3074*

Lossky V. — La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite. — ArchHistDoctr 5 (1930) 279-310. *3075*

Cappuyns M. O. S. B. — [*Remigius v. Auxerre.*] — Le plus ancien commentaire des « Opuscula sacra » et son origine. — RechThéolAM 3 (1931) 237-272. *3076*

Gregory A. L. — Indices of Rubrics of the principal manuscripts of the Questiones of *Stephen Langton*. — ArchHistDoctr 5 (1930) 221-266. *3077*

Lacombe G.-Smalley B. — Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton. Indices of Incipits and Manuscripts. — ArchHistDoctr 5 (1930) 5-220. *3078*
Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 339* f.

Landgraf A. — Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons. — RechThéolAM 3 (1931) 67-71. *3079*

Landgraf A. — Kannte Langton das Original der Collectanea des Lombarden ? — RechThéolAM 3 (1931) 72-75. *3080*

Smalley B. — Stephen Langton an the four Senses of Scripture. — Speculum (1931) 60-76. *3081*

C. Das 13. und 14. Jahrhundert.

1. Der hl. Thomas von Aquin.

a) Das Leben des hl. Thomas.

Grabmann M. — Santo Tomás de Aquino. Trad. S. Minguijón. — Barcelona, « Labor ». 17930. 180 SS. *3082*
Bespr. : EstFrancisc 43 (1931) 216-218.

Maritain J. — Le docteur angelique. — Paris, Desclée-De Brouwer 1930. XVIII-284 SS. *3083*
Bespr. : NouvRTh 58 (1931) 566. — RThom 14 (1931) 568-571.

Reicher E. — Modlitwy Swietego Tomasza z Akwinu. — Warzawa, Kolo Studjow Katolickick. 1928. *3084*

Sertillanges D. A. O. P. — Saint Thomas d'Aquin (Les grands cœurs). — Paris, Flammarion. 1931. 222 SS. *3085*
Bespr. : Crit 7 (1931) 312. — NouvRTh 58 (1931) 565 f. — RThom 14 (1931) 602-604.

b) Die Persönlichkeit des hl. Thomas.

Gorce M. M. O. P. — Saint Thomas métaphysicien, psychologue et moraliste. — Crit 6 (1930) 235-240. *3086*

O. L. — L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin. — Revue des Jeunes 56 (1928) 7-20. *3087*

Sertillanges A. D. O. P. — Le génie de saint Thomas d'Aquin 9 (1930) 388-403. *3088*

c) Die Auktorität des hl. Thomas.

Pègues Th. O. P. — L'Autorité Pontificale et la philosophie de saint Thomas. Quelques mots de réponse au R. P. de Tonquédec. — Toulouse, Privat. 1930. 29 SS. *3089*

Rauss J. B. — L'enseignement de la doctrine de saint Thomas considéré dans ses rapports avec le Code et les Ecoles théologiques. — NouvRTh 5-6 289-91. *3090*
Bespr.: ThR 28 (1929) 233.

Spieß E. — Die methodischen Leitgedanken des hl. Thomas von Aquin. — Schweiz. Kirchenzeitung (1931) 165 f., 176 f., 192-194, 212 f. *3091*

d) Die Werke des hl. Thomas.

(1). Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen.

Getino L. O. P. — *Regimiento de Principes* de Santo Tomás de Aquino seguido de la Gobernación de los Indios. Edición, introducción y notas (Biblioteca de Tomistas Espanoles V). — Valencia. 1931 XLIX-280. *3092*

Thomas Aq. — *Summa Theologica.* II-II q. 80–q. 189. De novo edita cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae O. P. — Parisiis, Blot. 1931. 1174 SS. *3093*

Thomas Aq. — Somme Théologique. Le Péché. 2 vol. (I-II q. 71-89). Trad. par *R. Bernard* O. P. (356 ; 388 SS.). — La Pensée humaine (I q. 84-89). Trad. par *J. Webert* O. P. (305 SS.). — L'Ordre (Suppl. q. 34-40). Trad. par *M. J. Gerlaud* O. P. (242 SS). — La Pénitence. 2 vol. (III q. 84-90 ; Suppl. q. 1-20). Trad. par *E. Hugueny* O. P. (312 ; 493 SS.). — Paris, Revue des Jeunes. 1930–31. *3094*

Thomas Aq. – Theologische Summa van den Hl. Thomas van Aquino. XI. Over het Geloof.—Antwerpen, Geloofsverdediging. 1930. XIV-376 SS. *3095*
Bespr.: EphThLov 8 (1931) 300 f.

Cattellion P. — Beknopte Summaleer van Sint Thomas. — Lier, Van In. 1931. 119 SS. *3096*

Thomas Aq. — Summa contra Gentiles cum Commentariis Ferrariensis. Liber quartus (Editio Leonina, T. XV). — Roma, Editores Operum S. Thomae. 1931. *3097*

Thomas Aq. — Summa contra Gentiles. Trad. italiana, *A. Puccetti* O. P. 2 vol. — Torino, Società editrice internaz. 1930. *3098*

Siedler D. M. A. — Der hl. Thomas von Aquin und die Mohammedanermission. — PastBon 42 (1931) 370-376. *3099*
Zu einer neuen arabischen Übersetzung der Summa contra Gentes.

Thomas Aq. — Saggio contro la dottrina averroistica dell' *unità dell' intelletto*. Traduzione, prefazione e note, *O. Ottaviano*. — Lanciano, Carabba. 1930. 200 SS. *3100*
Bespr. : BullThom 7 (1931) 186 f.

Thomas Aq. — Le prime verità della vita cristiana. Trad. *A. Puccetti* O. P. — Firenze, Libr. Editr. Fiorentina. 1929. XII-198 SS. *3101*
Enthält 4 Opuscula des Englischen Lehrers.

(2). Studien und Kommentare zu den Werken des hl. Tomas.

Grabmann M. — [*Allgemeines.*] — Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Zweite völlig neugearbeitete und vermehrte Auflage. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XXII, H. 1-2.) — Münster i. W., Aschendorff. 1931. XV-372 SS. *3102*
Bespr. : Crit 7 (1931) 309 f. — EphThLov 8 (1931) 641-643. — RechThéolAM 3 (1931) 436* f. — ThR 30 (1931) 485-490. — ZKathTheol 55 (1931) 333 f.

Schmutz St. O. S. B. — « Nach der Lehre des hl. Thomas. » Zur Thomasinterpretation. — BenedMschr 13 (1931) 60-70. *3103*

Stolz A. O. S. B. — Das Elend der Thomasinterpretation. — BenedMschr 13 (1931) 158-261. *3104*

Gaudel A. — A propos de la controverse touchant l'attribution de l'« *Adoro te* » à saint Thomas. — RevScRel 10 (1930) 256-260. *3105*

Guzzo A. — La « Summa contra *Gentiles* » ed Aristotele. — L'Erma 2 (1931) fasc. 6. *3106*

Laurent H. O. P. — Autour de la « Summa contra Gentiles » simple mise au point. — Angel 8 (1931) 237-245. *3107*
Bezieht sich namentlich auf den Artikel v. *Synave* : La révélation des vérités divines naturelles. cf. n. 2824.

Suermondt C. O. P. — De textu Summae contra Gentiles ad recensorem quendam. — Angel 8 (1931) 60-68. *3108*

Castagnoli P. C. M. — I commenti di San Tommaso ai « *Libri naturales* » di Aristotile. — DivThom(Pi) 34 (1931) 261-283. *3109*

Schneider W. — Die Quaestiones disputatae *de Veritate* des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus (Beitrag zur Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalters, Bd. 27, H. 3). — Münster, Aschendorff. 1930. 97 SS. *3110*
Bespr. : DivThom(Pi) 34 (1931) 428 f. — EphThLov 8 (1931) 276-278. — Greg 11 (1930) 611. — Nouv RTh 58 (1931) 566 f. — RechThéolAM 3 (1931) 398* f. — Schol 6 (1931) 444 f.

Bouyges M. S. J. — L'idée génératrice du *de Potentia* de saint Thomas. — RPh 31 (1931) 113-131, 247-268. *3111*

Motte A. R. O. P. — La chronologie relative des *Quodl. VII* et du commentaire sur le IVme livre des Sentences. — NotesComm 1 (1931) 29*-45*. *3112*

García A. — Codices escurialenses que contienen la traducción castellana de obra de « *Regimine Principum* ». — Religion y Cultura 3. XII. *3113*

Motte A. R. O. P. — La date extrême du commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*. — Notes et Communications 1 (1931) 49*-61*. *3114*

Grabmann M. — Introduction to the *theological Summa* of St. Thomas. Trad. *J. Zybura*. — St. Louis, Herder. 1930. *3115*

Gorce M. O. P. — Le problème des trois sommes : Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand. — RThom 14 (1931) 293-301. *3116*
Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 432* f.

Pègues Th. O. P. — Commentaire Français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin. T. XIX : Les Sacrements : Pénitence, Extrême Onction. — Toulouse, Privat. 1931. *3117*
Bespr. : RThom 14 (1931) 602.

Meersseman G. O. P. — A propos de deux écrits de spiritualité attribués à saint Thomas. — RThom 13 (1930) 560-570. — Bezieht sich auf : De divinis moribus und De Beatitudine. *3118*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Soiron Th. O. F. M. — Das Weltbild des mittelalterlichen *Augustinismus*. — 5. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie (1929) 76-98. *3119*

Henquinet F. M. O. F. M. — Descriptio codicis 158 Assisii in biblioteca communali. — ArchHistFranc 24 (1931) 91-108. *3120*

Théry G. O. P. — L'Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle. — Acta Hebd. Aug.-Thom. 140-200. — Vgl. RPh 30 (1930) 660-689. *3121*
Bespr. : BullThom 8 (1931) 270 f. — Schol 6 (1931) 446 f.

de Wulf M. — L'augustinisme «avicennisant». — RNéosc 33 (1931) 11-39. *3122*
Bespr. : Schol 6 (1931) 447 f.

Grabmann M. — Der lateinische *Averroismus* des XIII. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. — Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Abt. 1931, H. 2, 86 SS. *3123*

Meier L. O. F. M. — Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen *Franziskanerschule*. — 5. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie (1929) 53-76. *3124*

Meier L. O. F. M. — Die Erforschung der mittelalterlichen deutschen Franziskanerscholastik. — FranzStud 18 (1931) 109-150. *3125*

Lampen W. O. F. M. — De Fratribus Minoribus in Universitate Coloniensi tempore medii aevi. — ArchFrancHist 23 (1930). *3126*

Martí de Barcelona O. M. C.ap — De codicografia franciscano-catalana medieval. — EstFrancisc 42 (1930) 69-79. *3127*

Sharp D. E. — Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII th. century. — Oxford, University Press. 1930. VIII-419 SS. *3128*

Rand E. K. — [*Klassiker.*] — A friend of the classics in the times of St. Thomas Aquinas. — Mélanges Mandonnet II 261-281. *3129*

Beddie J. J. — The ancient classic in the Mediaeval librairies. — Speculum 5 (1930) 3-20. *3130*

Schoemann J. B. S. J. — Die Rede von den 15 Graden. Rheinische Gottesfreunde-*Mystik*. (German. Studien, H. 80.) — Berlin, E. Ebering. 1930. — VII-97 SS. *3131*

Smith M. — An introduction to the history of Mysticism. — London 1930. VI-121 SS. *3132*

Kunisch H. — Das Wort « Grund » in der Sprache der deutschen Mystik des XIV. und XV. Jahrhunderts. — Osnabrück, Pagenkämper. 1929. VI-102 SS. *3133*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 449* f.

Glorieux P. — [*Thomismus.*] — La première pénétration thomiste et son problème. — RApol 53 (1931) 257-275, 385-410. *3134*

3. Einzelne Personen.

Destrez J. — [*Allgemeines.*] — A propos d'un répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIme siècle. — RechThéolAM 3 (1931) 412-422. *3135*

Gómez E. O. P. — Catálogo de los Manuscritos de escritores dominicos en la Universidad de Oxford. — CiencTom 44 (1931) 53-68. *3136*

Hocedez E. S. J. — *Aegidii Romani* Theoremata de Esse et Essentia. — Louvain, Museum Lessianum. 1930. XVI-128-190 SS. *3137*

Bespr. : EphThLov 8 (1931) 81-84. — NouvRTh 58 (1931) 567 f. — ZKathTh 55 (1931) 498.

Bruni G. — Catalogo dei manoscritti Egidiani Romani. — RivFilNeosc 23 (1931) 410-441. *3138*

Veuthey L. O. M. C. — *Alexandre d'Alexandrie*, Maître de l'Université de Paris (1270-1314). — EtFrancisc 43 (1931) 145-176, 319-344. *3139*

Kürzinger J. — *Alphonsus Vargas* Toletanus und seine theologische Einleitungslehre. — Münster, Aschendorff. 1931. *3140*

Bespr. : Anton 6 (1931) 489 f. — RechThéolAM 3 (1931) 406* f. — RThom 14 (1931) 606. — RScPhTh 20 (1931) 601 f. — Schol 6 (1931) 455.

Meier L. O. F. M. — *Bonaventuras* Selbstzeugnis über seinen Augustinismus. FranzStud 17 (1930) 342-355. *3141*

Imle F. — Die Gemeinschaftsidee in der Theologie des hl. Bonaventura. — FranzStud 17 (1930) 325-341. *3142*

Onings I. O. F. M. — De Augustinus-interpretatie van S. Bonaventura. — Miscell. August. 173-187. *3143*

Orestano F. — San Tommaso e *Dante*. — La Tradizione 3 (1930) 131-139. *3144*

Mariani U. O. E. S. A. — La funzione storica del Tomismo e Dante. — Giornale dantesco 31 (1930) 58 SS. *3145*

Bespr. : BullThom 8 (1931) 268.

Glorieux P. — *Duns Scot* et les « Notabilia cancellarii ». — ArchFrancHist 24 (1931) 3-14. *3146*

Balic C. — Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté. — RechThéolAM 3 (1931) 191-208. *3147*

Callebaut A. O. F. M. — A propos du bienheureux Jean Duns Scot de Littledan. Notes et recherches historiques de 1265 à 1292. — ArchFrancHist 24 (1931) 305-329. *3148*

Pelster F. S. J. — Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus. — PhJb 43 (1930) 478-487 ; 44 (1931) 79-92. *3149*

Mugler E. — Gottesdienst und Menschenadel. Die sittliche Idee im Kampfe um ihre Selbstbehauptung. Buch 4. Die katholische Kirche und Meister *Eckehart.* — Stuttgart, Frommann. 1931. IV-168. *3150*

Lacombe G. — [*Edm. Rich.*] — La Summa Abendonensis. — Mélanges Mandonnet II 163-181. *3151*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 340*.

Glorieux P. — Maîtres franciscains de Paris : Frère *Eustach.* — La France Franciscaine 13 (1930) 125-172. *3152*

Landgraf A. — Zum Schrifttum des Frater Eustachius. — CollFranc 1 (1931) 79 f.

Bespr. : Schol 6 (1931) 451 f.

Grabmann M. — Quaestiones tres Fratris *Ferrarii Catalani* O. P. doctrinam S. Augustini illustrantes ex Codice Parisiensi editae. — EstFrancisc 42 (1930) 382-390. *3153*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 443* f.

Glorieux P. — Une question inédite de *Gérard d'Abbeville* sur l'Immaculée Conception. — RechThéolAM 2 (1930) 261-289. *3154*

Bespr. : BullThom 8 (1931) 266 f.

Longpré E. — Le Commentaire sur les Sentences de *Jean Gerson.* — ArchFrancHist (1930) 251-252. *3155*

Glorieux P. — Un recueil scolaire de *Godefroid de Fontaines.* — RechThéolAM 3 (1931) 37-53. *3156*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1931) 446* f. — Schol 6 (1931) 453 f.

Pelster F. S. J. — Les « Declarationes » et les Questions de *Guillaume de la Mare.* — RechThéolAM 3 (1931) 397-411. *3157*

Teetaert A. O. M. Cap. — Un compendium de théologie pastorale du XIIIme au XIVme siècle. — RHistEccl 26 (1930) 66-102. *3158*

Der « Dialogus de septem sacramentis » ein Werk des *Gulielmus Parisiensis* O. P.

Rubert C. — Fray *Guillermo Rubió* O. F. M. — Archivo Ibero-Americano 30 (1928) 5-32 ; 32 (1929) 145-181. *3159*

Landgraf A. — [*Hugo Ripelin.*] — Zwei mitteldeutsche Übersetzungen des Compendium Theologicae Veritatis. — ThGl 23 (1931) 790-797. *3160*

Meier L. O. F. M. — Neue Angaben über den Erfurter Franziskanertheologen Johannes *Bremer.* — Schol 6 (1931) 401-417. *3161*

Balic C. O. F. M. — *Joannis de Polliaco* et Joannis de Neapoli Quaestiones Disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis (Bibliotheca Mariana medii aevi, fasc. I). — Sibenici, « Kačić ». 1931. LIV-110 SS. *3162*

Lottin O. — [*Joh. v. Rupella.*] — Alexandre de Halès et la « Summa de anima » de Jean de la Rochelle. — RechThéolAM 2 (1930) 398-409. *3163*

Grunewald K. — Studien zu *Johannes Taulers* Frömmigkeit (Beitr. z. Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 44). — Leipzig, Teubner. 1930. VIII-60 SS. *3164*

Bespr. : RScPhTh 20 (1931) 606.

Korn A. — Tauler als Redner (Forschungen und Funde, Heft 21). — Münster, Aschendorff. VIII-175 SS. *3165*

Posch A. — Die « Concordantia catholica » des *Nikolaus von Cusa.* (Görres-Gesellsch., Veröffentl. der Sektion für Rechts- u. Staatswissenschaft, H. 54). — Paderborn, Schöningh. 1930. 210 SS. *3166*

Bespr. : Schol 6 (1931) 286 f.

Nicolas de Cusa. — De la docte ignorance. Traduction de L. Moulinier. Introduction par A. Rey (Textes et Traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne). — Paris, Alcan. 1930. 229 SS. *3167*

Kenneth Brampton C. — Gulielmi *de Ockham* epistola ad Fratres Minores. — Oxford, Basil Blackwell. 1929. XXXV-55 SS. *3168*

Bespr. : RHistFrancisc 7 (1930) 152 f.

Ockham G. — Quaestio de universali sec. viam et doctrinam Guilelmi de Ockham, ed. M. Grabmann (Opuscula et textus. Series scholastica 10). — Monasterii, Aschendorff. 1930. 40 SS. *3169*

Koch J. — Die Verurteilung *Olivis* auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte. — Schol 5 (1930) 489-522. *3170*

Bespr. : RechThéolAM 3 (1930) 445* f.

Koch J. — Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi. — RechThéolAM 2 (1930) 290-310. *3171*

Bespr. : FranzStud 18 (1931) 103 f.

Hocedez E. S. J. — La théologie de *Pierre d'Auvergne.* — Greg 11 (1930) 526-552. *3172*

Lampen W. — De *Richardo de Mediavilla* O. F. M., socio S. Ludovici Tolesani. — ArchFrancHist (1930) 246-248. *3173*

Bouyges M. S. J. — *Roger Bacon* a-t-il lu les livres arabes ? — ArchHistDoctr 5 (1930) 311-316. *3174*

Rogeri Baconi Quaestiones supra libros prime Philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V-X), ed. R. Stelle collaborante F. M. Delorme O. F. M. (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 10). — Oxonii, Typogr. Clarendon. 1930. XXXII-360 SS. *3175*

Laurent H. O. P. — Pierre *Roger* et Thomas d'Aquin. — RThom 14 (1931) 157-173. *3176*

Melline d'Asbeck. — La mystique de *Ruysbroeck* l'Admirable. Un écho du Néoplatonisme au XIVme siècle. — Paris, Leroux. 1930. 310 SS. *3177*

Bespr. : NouvRTh 58 (1931) 571-573.

Van Steenberghen F. — *Siger de Brabant* d'après ses œuvres inédites. Vol. I : Les œuvres inédites (Les Philosophes Belges, vol. 12). — Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 1931. VIII-356 SS. — Vgl. RNéosc 32 (1930) 403-423. *3178*

Sassen F. — Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité. — RNéosc 33 (1931) 170-179. *3179*

Stegmüller F. — Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant. — RechThéolAM 3 (1931) 158-182. *3180*

Lindner B. O. E. S. A. — Die Erkenntnislehre des *Thomas von Straßburg* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, Bd. XXVII, H. 4-5). — Münster, Aschendorff. 1931. x-139 SS. *3181*

Bespr. : Crit 7 (1931) 85. — EphThLov 8 (1931) 28-283. — NouvRTh 58 (1931) 569-571. — NewSchol 5 (1931) 259 f.

Koch J. — Neue Literatur über *Ulrich von Straßburg* (1277). — ThR 29 (1930) 433-439. *3182*

Behandelt namentlich : *Grabmann M.* : Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben (vgl. n. 1412) ; *Daguillon J.*: La « Summa de Bono », Livre I (vgl. n. 2599) ; *Grabmann M.* : Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. P. Abhandlung De pulchro (vgl. n. 485) ; *Stohr A.* : Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg (vgl. n. 1572).

Landgraf A. — Der Traktat De errore Pelagii des *Wilhelm von Auvergne*. — Speculum 5 (1930) 163-180. *3183*

Masnovo A. — Guglielmo d'Auvergne e l'università di Parigi dal 1229 al 1231. — Giornale critico della Filosofia italiana (1929) 310-355. *3184*

D. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.

1. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Löhr G. M. O. P. — [*Dominikaner.*] — Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung 1513–1540 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 26. H.). — Vechta, Albertus Magnus-Verlag. 1930. XII-79*-260 SS. *3185*

Felder H. O. M. C. — [*Kapuziner.*] — Les études dans l'ordre des Frères Mineurs capucins au premier siècle de son histoire. — EtFrancisc 42 (1930) 369-384, 513-533, 467-687 ; 43 (1931) 26-43. *3186*

Meertens M. — [*Mystik.*] — De Godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebedenboeken der XVe eeuw. T. I : God, H. Drieëenheid, De Mysteriën van Christus' leven en lijden. — Brussel, Boekhandel N. V. Standaard. 1930. XI-167 SS. *3187*

Bespr. : EphThLov 7 (1930) 707 f.

Pelster F. S. J. — Zur Geschichte der Schule von *Salamanca*. — Greg 12 (1931) 303-313. *3188*

Beltrán de Heredia V. O. P. — Los manuscritos de los Teólogos de la Escuela Salmantina. — ViencTom 42 (1930) 327-349. *3189*

Canal M. O. P. — Los manuscritos Vaticanos de los Teólogos Salmantinos del siglo XVI. — Angel 8 (1931) 527-542. *3190*

March J. S. J. — Los manuscritos Vaticanos de los Teologos Salmantinos del siglo XVI por el Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle S. J. Primera edición española corregida y aumentada (Biblioteca de « Estudios Eclesiasticos », Serie de Opusculos I). — Madrid, EstEcl 1930. XVI-136 SS. Vgl. n. 2422. *3191*

Hull R. S. J. — [*Konz. v. Trient.*] — The Council of Trent and Tradition. — EcclRew 81 (1929 II) 469-482, 602-615. *3192*

2. Einzelne Personen.

Parent A. — Le thomisme de saint *Alphonse*. — Revue de l'Université d'Ottawa (1931) 342-363. *3193*

Altermatt A. O. S. B. — Zum Probleme der physischen Prämotion. Die Prämotionslehre nach dem Salzburger Philosophen P. Ludwig *Babenstuber* O. S. B. (Diss. Freiburg). — Freiburg, St. Paulusdruckerei. 1931. VII-73 SS. *3194*

Beltrán de Heredia V. O. P. — Vindicando la memoria del maestro fray Domingo *Báñez*. — CiencTom 43 (1931) 193-199. *3195*

Gemmel J. S. J. — Die Lehre des Kardinals *Bellarmin* über Kirche und Staat. — Schol 5 (1930) 357-379. *3196*

Amerio R. — Le dottrine religiose di Tommaso *Campanella*. — RivFilNeosc 22 (1930) 435-461. *3197*

Mandonnet P. O. P. — [*Cajetan*] — Il Cardinale Gaetano. — MemDom 47 (1931) 38-51. *3198*

Beltrán de Heredia V. O. P. — Colección de dictámenes inéditos del maestro Fray *Francisco de Vitoria*. — CiencTom 43 (1931) 27-50 ; 169-180. *3199*

Lunders D. M. O. P. — Franciscus de Vitoria. — ThomTijdschr 1 (1930) 494-502. *3200*

Ternus J. S. J. — Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina. Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XVI, 3). — Paderborn, Schöningh. 1930. 116 SS. *3201*
Bespr. : RThom 14 (1931) 605.

Tischleder P. — Die Bedeutung des Franziskus von Vittoria für die Wissenschaft des Völkerrechts. — Festschrift Mausbach. 90-106. *3202*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Saint Thomas et saint *Jean de la Croix*. — VieSp 25 (1931) [16]-[37]. *3203*

Hugueny E. O. P. — Saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin. — Notes Comm. 1 (1931) 8-10. *3204*

Marcelo del Nino Jesús. — El Tomismo de San Juan de la Cruz. — Burgos, « El Monte Carmelo. » 1930. X-205 SS. *3205*

Van Sull Ch. — *Léonard Lessius* de la Compagnie de Jésus. (1554–1623) (Museum Lessianum. Sectio theol. 21). — Löwen 1930. X-366 SS. *3206*
Bespr. : Schol 6 (1931) 261 f.

van den Oudenrijn M. A. O. P. — *Mechithar* Sebastenus Thomista Orientalis. — Angel 8 (1931) 26-33. *3207*

Limpens J. S. M. M. — La théologie de saint Thomas et le traité de la vraie dévotion du bienheureux *Montfort*. — Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1931) 4. Heft. *3208*

Gottlob A. — Hieronymus *Savonarola*. — Breslau, Borgmeyer. 1929. 47 SS. *3209*

Beltrán de Heredia V. O. P. — El maestro *Domingo* (Francisco) *de Soto* en la Universidad de Alcalá. — CiencTom 43 (1931) 357-373; 44 (1931) 28-52. *3210*

Carro V. D. O. P. — El Maestro Fr. *Pedro de Soto* O. P. y las Controversias politico-teológicas en el siglo XVI. Tomo I: Actuación politico-religiosa de Soto (Biblioteca de Teólogos Españoles I). — Salamanca, Convento de San Esteban. 1931. XIV-402 SS. *3211*

Maynard Th. — De Soto and the Conquistadores. — New York. Longmans. 1931. XIII-297 SS. *3212*

E. Die Gegenwart (19. und 20. Jahrhundert).

1. Die Bedeutung des hl. Thomas für die Gegenwart.

Guinassi E. O. P. — La modernità di San Tommaso. — MemDom 48 (1931) 181-192. *3213*

Mignosi P. — Filosofia della cultura. — La Tradizione 4 (1931) fasc. 2. *3214*

Sertillanges A. O. — Saint Thomas d'Aquin, homme du temps présent. — RScPhTh 19 (1930) 669-678. *3215*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

d'Arcy M. C. S. J. — A modern form of Thomism. — The Clergy Review 1 (1931) 557-575. *3216*

Contri S. — La filosofia scolastica in *Italia* nell' ora presente. — Bologna, Cuppini. 1931. 60 SS. *3217*

Raemers S. A. — *America's* foremost philosopher. — Washington, St. Anselm's Priory. 1931. XVII-212 SS. *3218*

Bespr.: NSchol 5 (1931) 361-363.

3. Einzelne Personen.

de Munnynck M. O. P. — [*Bergson.*] — Examen de la philosophie bergsonienne. — DocVieInt 3 (1930) 542-562. *3219*

Sertillanges A. D. O. P. — Henri Bergson devant le catholicisme. — Les Nouvelles littéraires (1928) Dec. Heft. *3220*

Koch J. — Hermann Schell und Franz Brentano. — Philosophia perennis I 337-350. *3221*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Le Père *A. Gardeil.* — RThom 14 (1931) 797-808. *3222*

Sanchez M. O. P. — [*González.*] — El Padre Ceferino. — CiencTom 43 (1931) 289-309. *3223*

Leimbach K. A. — Konstantin *Gutberlet.* Eine Selbstbiographie. — Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei. 1930. 229 SS. *3224*

Donders A. — P. *A. M. Janvier* O. P., ein Prediger der thomistischen Moral. — Festschrift Mausbach 107-112. *3225*

Personenregister zur Thomistischen Literaturschau.

Die Zahlen verweisen auf die fortlaufende Titelnumerierung. — « A » hinter einer Zahl verweist auf eine dem Titel folgende Notiz.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Kleine Beiträge.

Literarische Besprechungen.

Thomistische Literaturschau.

Von P. *Gallus M. Häfele* O. P.

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.


GTU Library
3 2400 00273 9591